مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام

جورج طرابيشي





مصائر الفلسفة
بين
المسيحية والإسلام

كتب صادرة للمؤلف

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)، دار الساقي ١٩٩٦.
- اشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)، دار الساقي ١٩٩٨.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس ١٩٩١
- معجم الفلاسفة (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٩٥.
- الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة رابعة)، دار الطليعة ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi, Saqi Books 1989.

مصائر الفلسفة
بين
المسيحية والاسلام

جورج طرابيشي



دار الساقي

© دار الساقي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٨

ISBN 1 85516 523 6

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347; Fax: 0171-229 7492

المحتويات

اعتراف

لا أكتم القارئ أن هذا الكتاب كان يفترض به في الأصل أن يؤلف فصلاً ـ لا أكثر ـ من جملة فصول المشروع المتعدد الحلقات لـ «نقد نقد العقل العربي» رداً على مشروع محمد عابد الجابري.

ولكن خطورة الموضوع والأبعاد التي أخذها حجمه وما اقتضاه من تنقيبات في تاريخ المسيحية الأولى، ومن تحريات متوازية حول ظاهرة تقنين العقيدة وتسنينها في كل من المسيحية والإسلام، ومن تفنيدات للأيديولوجيا الاستشراقية السائدة حول تفارق مصائر الفلسفة في العالمين المسيحي والإسلامي، كل ذلك قد جعل للموضوع نوعاً من استقلالية قائمة في ذاتها، وأملى إفراده في كتاب على حدة. وهذا بدون خروج على الغائية العامة التي توجه مشروعنا لنقد النقد والتي تتمثل بإعادة قراءة العقل العربي الإسلامي في فضائه الثقافي الخاص، وفي استمرارية ـ كما في قطيعة ـ مع العقول الحضارية السابقة واللاحقة.

وأما أن هذا الكتاب عن «مصائر الفلسفة بين المسيحية

والإسلام» مسكون بنفس الهواجس ومتعين في غائيته بنفس الاعتبارات الكامنة وراء تصدينا لمشروع «نقد النقد»، فمصداقه أن نكاشف القارئ بأن فقرة واحدة وردت في ختام كتاب «**تكوين العقل العربي**» كانت هي حافزنا إلى إجراء الحفريات التاريخية التي تمخض عنها هذا النص عن «**مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**».

الفقرة المشار إليها تقول بالحرف الواحد في معرض شرح «أسباب تخلف المسلمين وتقدم غيرهم»، وبالتالي في معرض إقامة مقارنة ضدية بين العقل الأوروبي المسيحي والعقل العربي الإسلامي في تعاملهما مع الفلسفة بصفة عامة ومع المنظومة الأرسطية بصفة خاصة: «أما في الثقافة العربية فلم يكن قد تم الاعتراف بالمنظومة الأرسطية بنفس الصورة التي اعترف بها في أوروبا المسيحية، لأن السلطة المرجعية الدينية في الثقافة العربية لم تكن في حاجة إليها، لا إلى منطقها ولا إلى علومها، كما كانت في حاجة إليها السلطة المرجعية المسيحية: الكنيسة... هذا عن «أسباب تخلف المسلمين»، أما عن «أسباب تقدم غيرهم»، وبالضبط عوامل النهضة الأوروبية، فترجع بدورها إلى نوعين من «الموروث»: الموروث اليوناني المسيحي من جهة، والموروث العربي الفلسفي والعلمي من جهة ثانية. أما الأول فيتمثل بكيفية خاصة في عنصرين: نضال الكنيسة ضد الغنوص (= العقل المستقيل) نضالاً متواصلاً طوال القرون الأربعة الأولى من ظهور المسيحية، مما كانت نتيجته إقصاءه بصورة تامة من حظيرتها. وقد استعانت الكنيسة في نضالها ضد هذا الغنوص، وكذلك في نضالها ضد البدع الأخرى وفي المناقشات اللاهوتية حول العقيدة بالمسيحية ذاتها بـ «المعقول العقلي»

اليوناني، وفي مقدمته المنطق، مما جعل «العقل الكوني» يبقى حاضراً باستمرار في الفكر المسيحي»[1].

إن هذه الرؤية المانوية لمسيحية عقلانية منفتحة على الفلسفة ولإسلام منغلق دونها وبالتالي غائب عنه «العقل الكوني»، لا تدع مجالاً للشك في أن صاحب النص يتبنى أو يعيد، لحسابه الخاص، إنتاج ذلك الشق من الأيديولوجيا الاستشراقية الذي ما فتىء يسعى، في سياق المركزية الإثنية الأوروبية، إلى تكريس وعي تاريخي كاذب، فحواه أن المسيحية النازحة غرباً انفتحت على ما انغلق دونه الإسلام «الآسيوي»، فكان تقدمها في ظل الحضور «الدائم» للعقل الكوني، بينما كان تأخر الإسلام في ظل غياب هذا العقل.

وأما أن هذه رؤية **أيديولوجية**، أي غير مطابقة لأي واقع تاريخي، فذلك هو جوهر الأطروحة المركزية لهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ.

وأما الادعاء بأن السلطة الكنسية وظفت «المعقول العقلي اليوناني» في نضالها المتواصل ضد الغنوص «طوال القرون الأربعة الأولى من ظهور المسيحية»، بينما استغنت عنه من البداية «السلطة المرجعية الدينية في الثقافة العربية»، فهو نموذج **لوعي أيديولوجي لاواعٍ**، وبالتالي **لانقدي**، أو **لاتفكيكي** كما بات يقال اليوم.

ولسوف نرى أن هذا الوعي اللاواعي يصادم الحقيقة التاريخية

---

(١) د. محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٤٨ـ ٣٤٩.

مصادمة جبهية في كلتا المقدمتين اللتين يصدر عنهما:

فليس، أولاً، من سلطة دينية عادت الفلسفة واستغنت عن الموروث العقلي اليوناني كما عادتها واستغنت عنه مسيحية القرون الأولى.

وليس يصدق، ثانياً، أن السلطة المرجعية الدينية في الثقافة العربية الإسلامية قاطعت المنظومة الأرسطية، والمعقول العقلي اليوناني بصورة أعم، إلا بقدر ما يتم تقليص هذه السلطة المرجعية إلى محض سلطة فقهاء ـ وهذا ما يفعله الجابري عندما يعرِّف الحضارة الإسلامية بأنها «حضارة فقه»[٢] ـ، مع أن أهم ما يميز السلطة المرجعية الدينية في إسلام القرون الأولى هو ازدواجها إلى سلطة فقهاء معادين لـ «علوم الأوائل» وإلى سلطة متكلمين كان لهم سبق، حتى على لاهوتيي مسيحية العصور الوسطى اللاتينية، في توظيف الفلسفة في خدمة اللاهوت[٣].

---

(٢) «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها «حضارة فقه»، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها «حضارة فلسفة» وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها «حضارة علم وتقنية» (**تكوين العقل العربي**، ص ٩٦. والشاهد مكرر في الصفحة ٣٣٩).

(٣) الواقع أنه حتى الفقهاء لم يقاطعوا كل المعقول العقلي اليوناني. فالغزالي في المشرق وابن حزم في المغرب تزعما مشروعاً مرموقاً لتبيئة المنطق الأرسطي إسلامياً.

وإذا صح تعريف الأيديولوجيا بأنها وعي مقلوب يقف على رأسه، فلن يكون من همّ للصفحات التالية سوى إعادة إيقاف الحقيقة التاريخية ـ المعمّى عليها أيديولوجياً ـ على قدميها، وبالتالي قلب معادلة التقدم والتأخر في المسيحية والإسلام.

والآن، وبعد هذا الاعتراف، لننسَ الجابري ولننظر في مغامرة الفلسفة في عصر الدين بتاريخه المزدوج: الميلادي والهجري.

ج. ط

المركزية الاوروبية
والصراع على تاريخ العقل

يرتدي تاريخ الفلسفة، من حيث هو تاريخ نظر العقل في العقل، أهمية استثنائية. فقد غدا، دون سائر الفروع التاريخية، موضوعاً لنفسه: فقد وضعت مؤلفات وعقدت ندوات عالمية حول **تاريخ تاريخ الفلسفة**.

وابتداءً من القرن التاسع عشر، قرن تمخُّض المركزية الإثنية الأوروبية، بات تاريخ الفلسفة مركزاً لصراع أنتروبولوجي. فالحضارة الأوروبية الغربية، التي قرأت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت على ضوء هذه القراءة النرجسية قراءة تاريخ الفلسفة. وقد كانت النقطة المركزية في إعادة القراءة هذه ما لا نتردد في أن نسميه **تغريب** Occidentalisation **العقل اليوناني** بوصفه العقل المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة.

فهذا العقل، الذي لا يقبل فصلاً في نشأته وتطوره عن إطاره التاريخي والجغرافي في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، جرى فصله عن منبعه وروافده وحوِّل مجراه، في نوع من مصادرة

يعز مثيلها في تاريخ الأنتروبولوجيا الحضارية، نحو الغرب الأوروبي الذي لم يسهم في تغذيته - في حينه - بقطرة واحدة.

ولسنا ههنا بصدد تفكيك لعملية تغريب العقل اليوناني التي كنا أفردنا لها فصلاً بتمامه في «**نظرية العقل**». ولكن ما يهمنا أن نلاحظه الآن هو أن هذه **الجغرافية الفلسفية الخيالية**، التي أملتها الاستيهامات الرغبية للمركزية الإثنية الأوروبية، قد اصطدمت، عند التصدي لرسم خريطتها الفعلية، بعقبة كأداء: فنهر الفلسفة اليونانية، الذي انتهى فعلياً إلى أن يصب في المجرى الأوروبي الغربي، ابتداء من القرن الثاني عشر، كان قبل ذلك قد مر بـ «تحويلة» شرق أوسطية لا سبيل إلى المماراة فيها: الحضارة العربية الإسلامية التي كانت هي الأخرى - مع استطالتها الفارسية - **حضارة فلسفة**، في مظهر من مظاهرها على الأقل.

وبما أن هذه التحويلة العربية الإسلامية لنهر الفلسفة بدت وكأنها تشكل خرقاً للاحتكار الأوروبي الغربي لامتياز «التفكير بالعقل في العقل»، فقد جرى إما إغفالها في العديد من تواريخ الفلسفة المتداولة وإما - وهذا أدهى - إنكارها والطعن في «واقعيتها».

أبرز من تصدى لمهمة الإنكار هذه هو بلا أدنى شك إرنست رينان (١٨٢٣- ١٨٩٢)، أحد كبار معماريّي المركزية الإثنية الأوروبية وصائغ أسطورة تفوق الجنس الآري ودونية الجنس السامي في القرن التاسع عشر. فعملاً بدعواه من أن «البحث الشجاع والفلسفي عن الحقيقة» هو «قسمة العرق الهندي - الأوروبي»، ومن أن الجنس السامي لم يؤت «ملكة النظر العقلي»، فقد أنكر وجود

فلسفة عربية قائلاً قولته المشهورة: «من العسف أن نطلق اسم **فلسفة عربية** على فلسفة لا تعدو أن تكون استدانة من اليونان، وما كان لها أي جذر في شبه الجزيرة العربية. فهذه الفلسفة **مكتوبة بالعربية** ليس إلا، ثم إنها لم تزدهر إلا في الأجزاء النائية من الأمبراطورية الإسلامية، في إسبانيا والمغرب وسمرقند؛ وبدلاً من أن تكون نتاجاً طبيعياً للروح السامي، فقد مثلت بالأحرى رد فعل عبقرية فارس الهندية ـ الأوروبية على الإسلام، أي على ذلك النتاج الأكثر خلوصاً للروح السامي»[1].

وبدون أن نكون معنيين هنا بتفنيد الدعوى الرينانية القائمة على ركيزة من عرقية لغوية، فإننا لا نملك إلا أن نلاحظ أنها تبطن تناقضاً داخلياً عميقاً. فهي إذ ترمي الفلسفة العربية بأنها **مكتوبة بالعربية** ليس إلا، تتجاهل أن الفلسفة اليونانية نفسها ما كانت يونانية، بالمعنى الإثني للكلمة، بقدر ما كانت **مكتوبة باليونانية**. وإذا كان رينان يلاحظ أنه «بين الفلاسفة والعلماء الموصوفين بأنهم عرب ما كان ثمة وجود تقريباً إلا لواحد فقط من أصل عربي هو الكندي، بينما كان سائر الآخرين فرساً، ومما وراء النهر، وإسباناً، ومن أهالي بخارى وسمرقند وقرطبة وأشبيلية»[2]، فإننا نستطيع أن

(١) ارنست رينان: **التاريخ العام والمقارن للغات السامية**. منشورات كالمان ـ ليفي، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٢٨، ص ١٠. وقد كرر رينان قوله بحرفه في محاضرته عن «محمد وأصول الإسلام».

(٢) ارنست رينان: «الإسلام والعلم»، في **الأعمال الكاملة**، منشورات كالمان ـ ليفي، باريس ١٩٤٧، م ١، ص ٩٤٥ـ ٩٦٥.

نلاحظ بدورنا أن أكثر الفلاسفة والعلماء الموصوفين بأنهم يونانيون ما كانوا يونانيين ولا من أهالي أثينا وشبه جزيرة الأتيكي، وأن أثينا نفسها لم تنجب سوى فيلسوفين اثنين (سقراط وأفلاطون)، وأن معظم الفلاسفة «الأثينيين» كانوا على حد تعبير نيتشه من «الأغراب». وإذا كان العرق، كما يفترض رينان، مقولة لغوية، فكيف يمكن أن يصنَّف عشرات الفلاسفة من ذوي الأصول السورية أو المصرية الذين كتبوا باليونانية في عداد الجنس الآري، ثم يمتنع عن تصنيف عشرات الفلاسفة من ذوي الأصل الفارسي أو الصغدي في عداد الجنس السامي مع أنهم كتبوا بالعربية؟ فلماذا تُحضر اللغة في الحالة اليونانية ويُغيَّب العرق؟ ولماذا تُستذكر لفلاسفة الإسلام أصولهم الإثنية وتُنتسى لفلاسفة اليونان الأصول عينها؟

بيد أن هذا التناقض المباطن للأطروحة الرينانية لم يمنع دعوى **العدمية الفلسفية** السامية أو العربية أن تجد أنصاراً لها في صفوف من أرّخوا من المفكرين العرب للحضارة العربية الإسلامية وللعقل العربي الإسلامي. فأحمد أمين نفسه، على ريادته للتأريخ للحياة العقلية في الإسلام، لا يتردد في الجزم بأن فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية «من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد» كانوا «كالمفوضية اليونانية في البلاد الإسلامية»[٣]. أما عبد الرحمن بدوي، الذي أدى خدمات جلى للفلسفة العربية الإسلامية تأريخاً

---

(٣) أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة العاشرة، بيروت بلا تاريخ، ج ٣، ص ٢٠٥.

ودرساً ووصلاً بالكشوف الاستشراقية، فقد غلا في دعوى العدمية الفلسفية الإسلامية إلى حد تحويره حديثاً موضوعاً على لسان الرسول ليقول إن الفلسفة ولدت في ديار الإسلام غريبة وماتت غريبة. بل إنه، في تقديمه لترجمة بعض مقالات كبار المستشرقين عن مصائر التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية، يصدر حكم النفي القاطع التالي: «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية. لذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها»[٤].

ورغم الاحتجاج الصارخ من قبل أحدث مؤرخي العقل العربي، عنينا محمد عابد الجابري، على اللاسامية الرينانية المعممة[٥]، فإنه يعود إلى تبنيها «إبستمولوجياً» ويعيد إخراجها في صورة عنصرية جغرافية مخصصة. فهو لا ينكر أن نهر الفلسفة اليونانية قد قام بتحويلة شرق ـ أوسطية، ولكنه لا يقرّ بهذه الحقيقة الواقعة التاريخية إلا ليضيف أن العقل اليوناني «البرهاني» قد تَعَرْفَن وَتَهَرْمس وتَغَوْنَص، بقدر ما **تَمَشْرَق**، ولم يقيض له أن يستعيد عقلانيته إلا بقدر ما عاد **يتمغرب** ـ بعد طول تخبط في مستنقع اللاعقلانية المشرقية ـ ويعيد تكوين نفسه في «لحظة تأسيس ثانية» في «المشروع الثقافي المغربي ـ الأندلسي» كما تجسد في «نقدية ابن

---

(٤) عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، الناشر وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، ص (ز).

(٥) راجع مداخلته عن «الاستشراق في الفلسفة»، في: **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١، ص ٦٣ـ ٩٤.

حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون»[٦].
وليس يخفى الدرس: فالإقليم، مثل العرق عند رينان، يتجوهر ويغدو بذاته عامل عقلانية أو لاعقلانية. وهذا لا يعني أن الإقليم قدر نهائي[٧]. فلئن يكن المشرق قد استعصى على العقلانية، فإن المغرب لم يستعصِ بالمقابل على اللاعقلنة. فقد انتهى به الأمر، تحت ضغط العرفان المشرقي الذي أخذ شكل **جائحة**، إلى أن يتمشرق. ومن ثم ماتت فيه الفلسفة مثلما كانت ماتت في المشرق بعد الضربة القاصمة التي كان سددها إليها الغزالي.

تحويلة الفلسفة، جنابة الفلسفة، غربة الفلسفة، موت الفلسفة في دار الإسلام: ذلك هو لب الدعوى الرينانية واستطالاتها في الثقافة العربية الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

ولا بد هنا من أن نبدد التباساً: فالدعوى الرينانية حول مصائر الفلسفة لا تميز في الأصل بين الإسلام والمسيحية (ولا كذلك اليهودية). فالديانتان كلتاهما ساميتان، والجنس السامي جنس منجب لديانات ولنبوات ولمذاهب توحيد، ولكنه جديب فلسفياً. ومع ذلك، فإن المسيحية تفترق في المصير التاريخي، أو الجغرافي بالأحرى، افتراقاً حاسماً عن الإسلام. فهذا الدين السامي النموذجي بقي، باستثناء الفاصل الأندلسي، أسير آسيا وأفريقيا. أما المسيحية

---

(٦) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ٥٦٦.

(٧) تعليلاً لعقلانية الإقليم «المغربي ـ الأندلسي» يؤكد الجابري على الطبيعة «البحرية» لهذا الإقليم. فالبحر عامل اتصالية، والاتصالية عامل سببية.

فقد هاجرت من البداية إلى القارة المركزية للجنس الآري: أوروبا. ومن ثم لم تبق، كما بدأت، سامية خالصة. فقد أخذت من الجنس الهندي ـ الأوروبي بقدر ما أعطته. ورغم عدائها البديء للعقل الفلسفي فقد انتهت إلى أن تكون حاضنته. وبالمقابل فإن «الإسلام اضطهد على الدوام العلم والفلسفة». وقد «انتهى به الأمر إلى أن يخنقهما»، بل إنه «قتلهما قتلاً». ولولا الفرس لما وجدت قط فلسفة في الإسلام. فقد «عرفت فارس، رغم قيد اللغة والدين المفروضين عليها، كيف تطالب بحقوقها كأمة هندية ـ أوروبية وكيف تخلق لنفسها، في قلب الإسلام، فلسفة وملحمة وميثولوجيا»[8]. ولكن إذا لم يكن العلم والفلسفة بهذا المعنى عربيين، فهل كانا على الأقل مسلمين؟ «كلا، البتة. فحركة البحث العلمي البديعة [في الإسلام] كانت بتمامها من صنع المزدكيين والنصارى واليهود والحرانيين والإسماعيليين والمسلمين المتمردين في سرائرهم على ديانتهم بالذات»[9].

ورغم العقلانية، التي هي سمة مشتركة مفترضة لكل من يتصدى للتأريخ للفلسفة، بل رغم صدور كثرة من مؤرخي الفلسفة، بمن فيهم رينان، عن نزعة علمانية معلنة، فقد استقر في تاريخ الفلسفة، منذ أن صاغ رينان فرضيته، أن «تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى، في

(٨) ارنست رينان: **محمد وأصول العلم**، في: **الأعمال الكاملة**، م ٧، ص ١٨٣.
(٩) **الإسلام والعلم**، في: **الأعمال الكاملة**، م ١، ص ٩٥٥.

حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[١٠].

ونجد مثالاً شيقاً على هذه الإشادة بالمسيحية بوصفها **مهد الفلسفة**، بالمقابلة الضدية مع الإسلام بوصفه **لحد الفلسفة**، لدى ديلاسي أوليري، أستاذ الدراسات العربية في جامعة برستول، وأحد أبرز متابعي أسطورة «العقل السامي» العادم الأصالة فلسفياً. ففي الوقت الذي يجعل فيه التوجه الأساسي لكتابه «**الفكر العربي ومكانه في التاريخ**» التوكيد بأن «تاريخ الفلسفية العربية يرينا ضعفاً في أصالة العقل السامي»، يفرد فصلاً بتمامه من كتابه «**مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**» تحت عنوان «المسيحية باعتبارها قوة متهلينة» ليعقد فيه نوعاً من «زواج كاثوليكي» بين المسيحية الأولى وبين الفلسفة اليونانية، قائلاً بالحرف الواحد: «كانت الكنيسة المسيحية في عهدها الأول قوة متهلينة في جوهرها، فكانت الإغريقية لغتها، وكان انتشارها الأول بين هؤلاء الذين تكلموا الإغريقية وعاشوا على النمط الإغريقي، وإن لم يكونوا من الإغريق من الناحية الشعبية. . . وحقيقة أن المسيحية يهودية الأصل، ولكنها نمت في جو من اليهودية الهلينية. . . وناسبت ميول الفكر الهليني مناسبة تامة. . . وحين زاد عدد المتحولين إلى المسيحية من الإغريق عن عدد

---

(١٠) إبراهيم مذكور: **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، ج ١، ص ١٦.

أمثالهم من اليهود، لم يعد يدعو إلى الدهشة أن نرى الثقافة الإغريقية، التي يقصد بها الفلسفة الإغريقية، تنفذ إلى التعاليم المسيحية... وهكذا تكونت الكنيسة المسيحية منذ البداية لتكون معلم الثقافة العقلية الإغريقية... ولم تكن المسيحية قوية بعدد أتباعها فحسب، بل كانت محصنة بنتاجها العقلي وتعاونها مع الفلسفة... وهكذا كانت الفلسفة التي توختها الكنيسة المسيحية وانتفعت بها هي التعاليم الفلسفية السائدة في العالم الإغريقي خلال القرون الأولى من العهد المسيحي... وقد جاء المنبع الرئيسي للمادة العلمية والفلسفية إلى العرب عن طريق النفوذ المسيحي... والكنيسة المسيحية»(١١).

ونستطيع أن نقع في الدراسات الاستشراقية التي ترجمها عبد الرحمن بدوي على عينة من هذا **الموقف الازدواجي** في التأريخ الفلسفي الذي درج على أن **يمد بين المسيحية والفلسفة جسراً ويحفر بين الإسلام والفلسفة خندقاً**. فمن جهة أخرى نجد المستشرق الألماني كارل هينريخ بكّر يؤكد، في دراسته عن «تراث الأوائل في الشرق والغرب»، أن «الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تشبّعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الأمبراطورية الرومانية... ومن الشواهد على مقدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل ذلك الحكم الذي نطق به

---

(١١) د. أوليري: **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، ترجمة د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥٣ـ ٦٨.

فرفوريوس، أحد مشاهير الأفلاطونيين المحدثين، عن أوريجانس، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له. فقد قال: «كان (أي أوريجانس) في آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين»[١٢]. ومن الجهة الثانية نجد المستشرق المجري أغناثيوس غولدزيهر يحشد، في دراسته عن «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»، طائفة هائلة من النصوص والوقائع والمواقف التي تشهد كلها على أن علوم الأوائل في الإسلام كانت توصف بأنها «علوم مهجورة» و «حكمة مشوبة بكفر» و «قبائح يونانية» و «مرض في الدين» و «مثار الزيغ والزندقة»[١٣] إلخ. ونحن لا نطعن بطبيعة الحال في هذه المعلومات، ولا أصلاً في «النيات»، صنيع من درجوا في الثقافة العربية على ممارسة هواية «الاستشراق المعكوس»[١٤]. وإنما نطعن في الإشكالية ذاتها. فهل صحيح أن الإسلام وقف من التراث اليوناني، أو المكتوب باليونانية بالأحرى، وتحديداً منه الفلسفة، غير موقف المسيحية أو نقيض موقف المسيحية؟ وإذا صح «تلاؤم

---

(١٢) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، مصدر آنف الذكر، ص ٦ و٢١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣ـ ١٦٧.

(١٤) فيما يتعلق بالنيات تحديداً فإننا سنلاحظ أنه إزاء الإنصاف النسبي الذي يمكن أن يسجل لبكر والإجحاف النسبي الذي يمكن أن يؤخذ على غولدزيهر، فإن الأشد تطرفاً في الموقف السالب مترجمهما الذي رفع العلاقة مع تراث الأوائل في الحضارة العربية الإسلامية إلى مستوى القطيعة مؤكداً أن «الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليوناني، فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء، هي رد فعل قوي لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى شعرت بما بينها وبينها من تباين يصل حد التناقض».

المسيحية مع عالم الأوائل»، فهل يبقى للإسلام من موقع آخر غير التنافر؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتعدى بكثير مضمار **تاريخ الفلسفة** لتضع نفسها على مستوى **الأنثروبولوجيا الحضارية المقارنة**. وإن في هذه الإجابة لحلاً، أو بعض حلّ، لإشكال أنثروبولوجي خطير له مفعول مستقبلي، لا ارتجاعي فقط: لماذا تقدم العالم المسيحي بعد أن كان متأخراً؟ ولماذا تأخر العالم الإسلامي بعد أن كان متقدماً؟

إنه، كما نرى، **سؤال عصر النهضة** نفسه الذي كان وسيبقى على امتداد القرن القادم ـ على ما نعتقد ـ **سؤالاً راهناً**. ومع ذلك فإن أكثر ما سنجهد لأن نتفاداه في محاولة الإجابة عنه هو الموقف الأيديولوجي، سواء أكان موقف الدفاع والمنافحة أم موقف الجلد المازوخي للذات. فثمة ضباب أيديولوجي يلف تاريخ كل من المسيحية والإسلام. وليس الإيمان الديني هو وحده ما يقف حائلاً دون تمزيق هذه الغشاوة الأيديولوجية المنسوجة في الغالب من المثالية اللاتاريخية، بل يقف وراء ذلك أيضاً عامل من طبيعة نفسية بالأَوْلى: **النقص في الإشباع النرجسي**. فأوروبا التي بلا ماضٍ ماجد تجد نفسها ملهوفة إلى اختراع ماضٍ مثالي، مسوقة إلى ذلك بحاجة نفسية ضاغطة لا تقل إلحاحاً عن تلك التي تحيج العرب ـ والمسلمين والعالمثالثيين عموماً ممن لا حاضر ماجداً لهم ـ إلى التشبث بوهم ماضٍ مثالي. ولئن تكن الدراسات حول ماضوية العرب والمسلمين موفورة، ولا سيما بأقلام المستشرقين، فإن **الماضوية الأوروبية** بالمقابل لم توضع إلا فيما ندر على مائدة

التشريح. وهذه الماضوية ذات شقين: شق يتصل بالتراث اليوناني أو المكتوب باليونانية الذي تم تغريبه في عملية مصادرة كبرى للملكية التاريخية؛ وهذه نقطة أوفيناها بعض حقها من البحث التفكيكي في كتابنا «**نظرية العقل**»؛ وشق يتصل بتراث المسيحية الأولى الذي أخضع هو الآخر لعملية تغريب وأَمْثَلَة، وهذه نقطة سنصرف إليها اهتمامنا ـ ولو بإيجاز ـ في الفقرة التالية.



عذابات الفلسفة في المسيحية الأولى

لقد قلنا إننا نطعن في الإشكالية ذاتها. ذلك أن المسيحية، كالإسلام، دين وحي، ومرجعيتها، مثله، إلى نص أول مطلق ينزع إلى تأسيس نفسه في عقيدة قويمة (أورثوذكسية) تتنافى والروح الفلسفي الذي يقوم على البحث الشخصي، المستقل والحر، عن الحقيقة.

ولقد جاءت المسيحية، حتى قبل تسنينها في عقيدة مغلقة، مصادِمة لروح الفلسفة اليونانية في نقطتين ميتافيزيقيتين أساسيتين: الخلق من عدم والتجسد الإلهي. فالله في المسيحية هو وحده الخالد والكامل. والكون، الذي لم يكن موجوداً، هو من خلقه، ولسوف يكون مآله إلى مثل العدم الذي جاء منه بقرار إلهي أيضاً. ولكن الكون في التصور السائد ـ وبخاصة الأرسطي ـ من الفلسفة اليونانية غير مخلوق، وقديم قدم الله نفسه، ومشارك في الماهية الإلهية بثباته وبثبات القوانين التي تنتظمه وتحكم حركته الأبدية. فالكون، بمعنى من المعاني، هو الله نفسه. وهو بلا تاريخ، وغير خاضع للتغير، لأن حركته دورية وتغيراته لا تعدو أن تكون تكراراً أبدياً. والحال أن المسيحية تقوم على فكرة مبادأة تاريخية جذرية تتمثل بتجسد المسيح الذي يحدث تغيراً انقطاعياً في مسار الكون

والزمن معاً. وبما أن الشق الذي انتصر وساد من المسيحية هو ذاك الذي يقول بألوهية المسيح، فإن فعل التجسد يعادل خرقاً للثبات الإلهي والكوني معاً. وهذا بالتحديد ما كان يشق كل المشقة على ورثة الفلسفة اليونانية أن يقبلوه. يقول أحد هؤلاء الورثة، وهو قلسوس الأبيقوري الذي كان يعيش في القرن الثاني الميلادي، والذي قد يكون أول من تصدى لنقد المسيحية فلسفياً ولبيان تعارضها مع مبدأ العقل في كتابه **«البيان الحق»** الذي لم تصلنا منه إلا تلك الشذرات التي أوردها منه ـ في رده عليه بعد وفاته ـ أوريجانس، أبرز المنافحين عن المسيحية في القرن الثالث: «لئن نزل الله بشخصه إلى البشرية، فهذا معناه أنه قد هجر المقام الذي هو مقامه المعتاد. وهو يكون بذلك قد بلبل الكون. والحال أننا لو غيرنا ذرة واحدة في هذا الكون، لآل كل الباقي إلى تداعٍ». ولا يرفض قلسوس فكرة تحرك الله لخلق الكون فحسب[١٥]، بل يرفض أيضاً وعلى الأخص فكرة تغير الله نفسه، مع ما يستتبع التغير من كون وفساد، بمقتضى القصة المسيحية عن مولد الله ومماته في شخص المسيح: «إن الله خير وجمال وغبطة، ومقامه ليس أجمل ولا أمثل. فإذا نزل إلى البشر يكون قد خضع لتغير، وهذا التغير سيكون (بالضرورة) من حسن إلى سيِّىء، ومن جميل إلى قبيح، ومن هني إلى شقي. . . فمن يرغب في تغير كهذا؟ ناهيك عن أن ما

---

(١٥) يطعن قلسوس في قصة الخلق التوراتية بتساؤله: «أي إنسان صحيح العقل يمكن أن يساوره الاعتقاد بأنه قد وجد يوم أول وثانٍ وثالث، مع صباح ومساء، مع أن الشمس ما كانت وجدت بعد، ولا القمر، ولا النجوم؟».

هو فانٍ خاضع، بطبيعته، للتحول والفساد. أما ما هو خالد فيبقى، بماهيته، مطابقاً لذاته دواماً. وليس لله أن يقبل تغيراً كهذا»[١٦].

وفضلاً عن الأيديولوجيا (الإلهيات)، فإن الصدام مع تقاليد الثقافة اليونانية ـ ينبغي أن نقرأ دوماً: المكتوبة باليونانية ـ كان على **الصعيد السوسيولوجي**. فالفلسفة اليونانية كانت توجه خطابها إلى النخبة المثقفة، وكان إتقان اليونانية، بوصفها لغة الثقافة العالمة، هو الشرط الأول للانتماء إلى تلك النخبة في جميع أنحاء الأمبراطورية الرومانية، وعلى الأخص في الأقاليم الشرقية منها التي استعصت على اللتننة Latinisation قبل أن تستقل بنفسها في إطار أمبراطورية الشرق البيزنطية بعاصمتها القسطنطينية. وبالمقابل، فإن المسيحية كانت تمارس تبشيرها، بلسان الحواريين، من رسل وتلاميذ وتلاميذ التلاميذ، بلغة الشعب: الآرامية في سورية، والقبطية في مصر. وكان الجمهور الذي تتوجه إليه يتألف من العامة، أو «البسطاء» بعبارة الإنجيل، وكان كلهم أو جلّهم من الأميين الذين لا مدخل لهم إلى النصوص الدينية إلا بوساطة معلم أو مبشر. وجمهور كهذا، يتألف في قسم رئيسي منه من النساء والأولاد والعجائز والأرقاء وغيرهم من «معذبي الأرض»، ما كانت الفلسفة تعني له شيئاً، هذا إن لم تعن وثنية وكفراً. وقد صاغ القديس يوستينس،

---

(١٦) أوريجانس الإسكندري: **الرد على قلسوس**، نقلاً عن بيير لابريول: **رد الفعل الوثني** La Réaction Païenne، منشورات جِرَفيّ الكتاب، الطبعة الحادية عشرة، باريس ١٩٣٤، ص ١٢٠.

المولود في نابلس بفلسطين، والذي وصل فن المنافحة على يديه إلى شكله الناجز منذ منتصف القرن الثاني الميلادي، صاغ معادلة أمية جماهير المسيحية الأولى على النحو التالي: «يمكن للمرء عندنا أن يسمع ويتعلم هذه الأشياء [الفلسفية] من أولئك الذين لا يعرفون حتى الكتابة؛ فهم أناس جهلة وبرابرة باللسان، ولكن حكماء وأوفياء بالروح . . . وواضح للعيان هنا أن ذلك ليس من صنع الحكمة البشرية، بل من صنع القدرة الإلهية»(١٧). ومثل هذا الدفاع عن أمية الجمهور المسيحي الأول يطالعنا أيضاً في دفاع أثاناغوراس من النصف الثاني من القرن الثاني: «اسمحا لي(١٨) أن أرفع صوتي وأن أتكلم بجسارة، كما لو أمام ملوك فلاسفة: هل بين من يحلّون الأقيسة المنطقية ويفكّون التباسات العبارة . . . من يحوزون نفساً طاهرة بما فيه الكفاية كيما يحبوا أعداءهم بدلاً من أن يبغضوهم، وكيما يباركوا الذين يلعنونهم بدلاً من أن يردوا عليهم بشتائم، وكيما يصلّوا من أجل الذين يريدون موتهم؟ . . . إنكما لواجدان عندنا أناساً فقراء وحرفيين ونساء عجائز ما لهم في أغلب الظن قدرة على البرهان بالبيان على قيمة عقيدتنا، ولكنهم يقيمون عليها الدليل بأعمالهم؛ فهم لا يلقون خطباً لاهبة، ولكنهم يظهرون أعمالاً

---

(١٧) يوستينس: **الدفاع الأول**، ك ٦٠، ف ١١. نقلاً عن ج. لوبروتون وجاك زيلر: **الكنيسة الأولى** L'Eglise Primitive، المجلد الأول من **تاريخ الكنيسة** Histoire de L'Eglise بإشراف فليش ومارتن، منشورات بلود أند غاي، ١٩٣٨، ص ٤٣٧.

(١٨) الدفاع مهدى إلى الأمبراطورين «الوثنيين» مرقس أوراليوس أنطونان ولوقيوس أوراليوس قومودوس.

صالحات»[١٩].

وكما هو واضح من الشاهد الأخير فإن الصدام ما بين المسيحية الأولى والثقافة اليونانية قد امتد أيضاً إلى **الجانب الأبستمولوجي**، إن جاز التعبير. فالبرهان هو لغة العقل الفلسفي، أما النبوة فخطاب من الوجدان إلى الوجدان. وجميع المنافحين عن المسيحية في القرون الأولى كان لهم همّ مشترك واحد: توكيد تفوق الأنبياء على الفلاسفة، وحقيقة الأنبياء على حقيقة الفلاسفة، ولغة الأنبياء على لغة الفلاسفة. فحجة الإيمان غير حجة العقل وفوق حجة العقل. والإيمان مقره قلوب البسطاء لا عقول الحكماء. ومن هنا اعتماد الكنيسة الأولى في تبشيرها لغة المعجزة ولغة الشهادة ولغة العمل الصالح ولغة القدوة والمثل دون لغة الاستدلال العقلي التي هي لغة نخبة مثقفة مقطوع الرجاء في هديها. يقول القديس يوستينس: «منذ سحيق الأزمنة، وفي عهود أقدم من عهود أولئك الفلاسفة المزعومين، وجد بشر سعداء، قويمون، أعزاء عند الله، تكلموا بلغة الروح القدس وحكوا عن المستقبل تكهنات هي اليوم قيد تحقق، وهؤلاء هم من يسمون بالأنبياء... ما بالبرهان تكلموا، بل فوق كل برهان كانوا شهداء موقرين على الحقيقة؛ والأحداث الماضية والحاضرة ترغمنا على تصديق كلمتهم»[٢٠]. بل إن القديس يوستينس يصادر لصالح

---

(١٩) اثاناغوراس: **الدفاع**، ك ١١. نقلاً عن: **الكنيسة الأولى**، م ١، ص ٤٥٥.

(٢٠) القديس يوستينس: **حوار مع اليهودي طروفون**، نقلاً عن المصدر السابق، ص ٤٣٥.

المسيحية فكرة اللوغوس المركزية في الثقافة اليونانية، وإنما بعد إجراء تعديل جذري عليها. فاللوغوس ليس عقلاً محضاً، ولا خطاب العقل إلى العقل. بل هو صيغة وجود أعم وأشمل، وغير قابلة لأن تستوعبها الأقيسة المنطقية وحدها. ولئن كان ممثلو الثقافة اليونانية العقلية يعتزون بأنهم يفكرون طبقاً للوغوس، فإن أتباع الديانة الجديدة يستطيعون أن يعتزوا بأنهم يعيشون وفق اللوغوس. فأولئك لوغوسهم جزئي. أما المسيحيون فلوغوسهم كلي: «إن مذهبنا يتفوق على كل مذهب بشري، لأن معنا كل اللوغوس: فالمسيح هو من ظهر لنا، جسداً وكلمة ونفساً. إذ كل ما قاله واكتشفه الفلاسفة والمشرعون من جميل الأشياء فإنما توصلوا إلى اكتشافه وتأمله بفضل تأثير جزئي من اللوغوس. ولكن لأنهم لم يعرفوا كل اللوغوس، الذي هو المسيح، فغالباً ما ناقضوا أنفسهم»[٢١]. وإنما برماً بلغة القلب والوجدان المخارجة للعقل هذه، والتي يبدو أن عدواها كانت انتقلت إلى الوسط الطبي، تمنى جالينوس (١٣١ ـ ٢٣١م) ـ وكان من أشد مثقفي العصر صرامة فكرية ـ على من يحاكون من الأطباء منطق «شيعة موسى والمسيح» في الحجاج لو أنهم يتكلمون باللغة الوحيدة التي تغدو معها الحقائق مقبولة للعقل بدون أن تفرض عليه فرضاً: لغة البرهان المنطقي: «خير لمن يتكلم أن يأتي ببرهان ما على ما يقوله، صالحاً كان أو فاسداً، ولكن فليكن في الأحوال جميعاً علّة كافية، وذلك كيلا

---

(٢١) يوستينس: **الدفاع الثاني**، ك ١٠، ف ١ـ ٣. نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

يدور، منذ البداية، كلام عن قوانين غير قابلة للبرهان عليها، صنيع ما يفعل أولئك الذين يتتلمذون على مدرسة موسى والمسيح، وهذا بالتحديد في المجال الذي لا تكون فيه أشباه تلك القوانين في محلها»[٢٢].

ولم تقتصر المصادمة بين الثقافة اليونانية القديمة والديانة الجديدة على هذه المظاهر الميتافيزيقية والسوسيولوجية والأبستمولوجية، بل امتدت إلى الحقل الأيديولوجي أيضاً لتأخذ ـ بالإحالة إلى توصيف ع. بدوي لمصير التراث اليوناني في الإسلام ـ شكل «حملة عنيفة شعواء» شنها الشق الذي اعتنق المسيحية من الأنتلجنسيا الناطقة باليونانية على الفلسفة «الوثنية». وقد يكون أول من دشن هذه الحملة الرسول بولس، المؤسس الثاني للمسيحية. فهو ما اكتفى بتحذير معتنقي الديانة الجديدة من «خدعة الفلسفة الباطلة»، بل أعلن عن الاستغناء عن الحاجة إلى الحكمة البشرية من أساسها بعدما بزغت، على جناح الرسالة المسيحية، الحكمة الإلهية: «إنما عن الحكمة نتكلم فعلاً، لكن لا عن حكمة هذا العالم، ولا عن أمراء هذا العالم المكتوب عليهم الدثور. فنحن إنما نعظ بحكمة الله، الخفية، الباقية مستورة، الحكمة التي أعدها الله قبل قرون وقرون لمجدنا، والتي ما عرفها قط أحد من أمراء هذا العالم. . . ولئن حسب أحدكم نفسه حكيماً ليوم دينونة هذا العالم، فليعمل على أن يكون مجنوناً كيما يصير حكيماً؛ إذ حكمة هذه

---

(٢٢) نقلاً عن: رد الفعل الوثني، ص ٩٥.

الدنيا جنون أمام الله»[٢٣].

وفي أعقاب القديس بولس تساءل ترتليانس، المولود في قرطاجة عام ١٥٥م، والذي يعد أول من كتب منافحاً عن المسيحية باللاتينية: «أي قاسم مشترك بين أثينا والقدس؟ بين الأكاديمية [الأفلاطونية] والكنيسة؟ بين الهراطقة والنصارى؟ إن مذهبنا آتٍ من رواق سليمان الذي كان هو نفسه علَّم بوجوب البحث عن الله بكل بساطة القلب. ترحى لأولئك الذين ابتكروا مسيحية رواقية، أفلاطونية، جدلية! أما نحن فما عادت بنا حاجة إلى الفضول بعد يسوع المسيح، ولا إلى البحث بعد الإنجيل. فحسبنا أن نؤمن حتى لا تعود بنا حاجة إلى الاعتقاد بشيء آخر»[٢٤].

وفي هذا السياق رأت النور نظرية «سرقة الفلسفة». فالفلسفة الحقة هي الحكمة النبوية. وأقدم الفلاسفة هم الأنبياء الموحى لهم من الله: نوح وإبراهيم وموسى وسليمان، إلخ. والفلاسفة ما زادوا على أن انتحلوا الأنبياء. وفيثاغورس الذي ينسبون أنفسهم إليه قد يكون هو نفسه موحى له. ولكن الفلاسفة، بانتحالهم حكمة الأنبياء، ما فعلوا إلا أن حرفوها وشوهوها. ومن ثم فإن «تاريخ

---

(٢٣) بولس الرسول: الرسالة إلى أهل قولوس، ك ٢، ف ٩، والرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، ك ٢، ف ٦ ـ ٩، وك ٣، ف ١٨ ـ ١٩. في **الكتاب المقدس** La Bible، منشورات سرف، باريس ١٩٨٨، ص ١٦٥٧ و١٧١٣.

(٢٤) نقلاً عن مرسيل سيمون: **حضارة العصر القديم والمسيحية** La Civilisation de L'Antiquité et le Christianisme، منشورات أرتو، باريس ١٩٧٢، ص ١٥٩.

الفلسفة ليس تاريخ تقدم، بل تاريخ انحطاط». ولولا الرسالة المسيحية لتوالى هذا الانحطاط إلى ما لا نهاية. فالمسيح، كما يرى القديس كليمنضوس الإسكندري (١٥٠- ٢١٥م)، ما جاء إلا «ليرمم الحكمة ويجدد الفلسفة الحقة»[٢٥].

ونظرية «سرقة الفلسفة»، على مقاصدها الهجائية، كانت تحفظ للفلسفة والفلاسفة بعض الكرامة، ولا تستهدف النيل منهم بقدر ما تستهدف تطمين الجمهور المسيحي الذي كان، على حد تعبير كليمنضوس الإسكندري دوماً، «يخاف الفلسفة اليونانية خوف الأطفال من الأشباح». ولكن تزايد العداء للفلسفة في الوسط المسيحي، العاميّ والمثقف على حد سواء، جعل الشبهات تحوم حول كليمنضوس الإسكندري نفسه الذي اتهم، ومعه من بعده تلميذه أوريجانس، بأنه تأثر بآراء الفلاسفة الذين تصدى لنقدهم أكثر مما ينبغي، مثله في ذلك مثل لاحقه الغزالي الذي سيقال عنه إنه بلع الفلاسفة ثم لم يقدر أن يتقيأهم.

وتبقى ميزة كليمنضوس الإسكندري، ومن قبله يوستانس، أنهما كانا مطلعين على الفلسفة اليونانية ومن خريجي الثقافة الهلينية ومن متداوليها قبل اهتدائهما. ولكن مع ظهور جيل تال من المنافحين

---

(٢٥) جان دانييلو وهنري مارو: **تاريخ الكنيسة الجديد** Nouvelle Histoire de l'Eglise، المجلد الأول، **من الأصول إلى القديس غريغوريوس الكبير**، منشورات سوي، باريس ١٩٦٣، ص ١٦٣. والجدير بالذكر أن بوزيدونيوس الأفامي وأنطيوخوس العسقلاني كانا، منذ مطلع القرن الأول قبل الميلاد، قد قالا بأصل نبوي للفلسفة. ولكنهما ما قالا ذلك إلا تكريماً للفلسفة، لا اتهاماً للفلاسفة بالسرقة.

المنقطعين عن كل صلة بالثقافة اليونانية، تحول أو انحط بالأحرى نقد الفلسفة في الأدبيات المسيحية المستجدة، سواء أكانت مكتوبة باليونانية أم باللاتينية، إلى **هجاء**. فطاسيانس، الذي «ولد في أرض الآشوريين» والذي قدم إلى روما في نحو العام ١٢٠ واعتنق فيها المسيحية على يد يوستينس، لم يكتف بالتنديد بالديانة التي ارتد عنها، بل وجه أيضاً أعنف هجوم أمكن تسجيله إلى ذلك الحين ضد «الفلاسفة الوثنيين والحكمة الوثنية». وبدلاً من أن يحارب الفلاسفة اليونانيين بأسلحتهم، كما كانت العادة لا تزال دارجة لدى أستاذه، اختار سبيل السخرية والتهكم والنقد الكاريكاتوري. فقد جمع حول الفلاسفة «كشكولاً» من النكت والنوادر الجارحة التي تصورهم وكأنهم «ضفادع» و «جناة» يجمعون بين سوء الخلقة وسوء الخلق، وهذا نموذج منها: «إن ديوجانس، الذي كان يعلن عن استقلاله بتبجّحه ببرميله، أكل أخطبوطاً نيئاً، ثم ما لبث، وقد اعتصره قولنج، أن مات ببِطْنته. كما أن أرستيس، الذي كان يتبختر بمعطفه الأرجواني، كان يتعاطى الفسق والفجور تحت قناع من الوقار. وقد بيع أفلاطون بيع العبيد من قبل دنيسيوس بسبب شراهته. واقترف أرسطو فعلاً في منتهى الغباوة بتملقه الاسكندر، ذلك الفتى المجنون المسعور الذي أمر، طبقاً للمبادىء الأرسطاليسية، بحبس صديقه في قفص كما لو أنه دب أو فهد، ويجره في ركابه حيثما تنقَّل، لأنه أبى أن يؤدي له فريضة العبادة»[٢٦].

---

(٢٦) نقلاً عن **تاريخ الكنيسة**، م ١: الكنيسة الأولى، ص ٤٥٢.

وبدوره كان القديس ثيوفيلوس، «سادس أساقفة أنطاكية بعد الرسل»، يكنّ للثقافة اليونانية كرهاً شديداً. فهو «قد أدانها بكليتها، وبجميع ممثليها: هوميرس، هزيودس، أورفيوس، آراتس، أوريبيدس، صوفوكلس، مناندرس، أرسطوفانس، هيرودتس، ثوقوديدس، فيثاغورس، ديوجانس، أبيقور، أنباذقلس، سقراط، أفلاطون»(٢٧). وبدلاً من الحجاج ضد الفلسفة، فقد اختط لنفسه نهج التشنيع على الفلاسفة، «متهماً كل فيلسوف منهم على حدة بالحضّ على اقتراف فعلة من فعال الرجس الزنيم: أفلاطون مشاع النساء والتهتك الجنسي، أبيقور زنى المحارم، الرواقيين اللواط، زينون وديوجانس أكل لحم البشر»(٢٨).

ومع تقدم انتشار المسيحية في القرن الثالث، وعلى الأخص الرابع الميلادي، غدت صفة «اليونانية» نفسها مرذولة، سواء أأطلقت على الفلسفة أم على الحضارة والثقافة إجمالاً. فقد باتت مرادفة لـ «الوثنية»(٢٩). وفي هذا السياق هجا القديس غريغوريوس النزيانزي (٣٣٠ـ ٣٩٠) مدينة أثينا نفسها، التي كان تلقّى العلم في جامعتها، بوصفها عاصمة الفلسفة «الوثنية»: «إن أثينا لمشؤومة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(٢٨) نقلاً عن مرسيل سيمون: **حضارة العصر القديم والمسيحية**، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٢.

(٢٩) بقي أثر من ذلك في الثقافة السريانية قبيل التعريب. فقد كان السريان يطلقون على حران اسم «مدينة اليونانيين» لا لأن سكانها كانوا ينطقون باليونانية: فقد كانوا آراميين مثلهم. بل لأن غالبية منهم كانت لا تزال تعتنق الوثنية.

بالنسبة إلى أمور النفس. . . فهي ثرية، أكثر من سائر اليونان، بشرّ ثروة: الأوثان، وإنه ليشقّ على المرء ألا ينساق وراء مادحيها»[٣٠].
ومن قبله كان القديس هيبوليتس (ت ٢٣٦م)، الذي كان يطيب له أن يلقب نفسه بـ «أسقف روما»، قد حذر من ضرّ الفلسفة بوصفها مصدر الهرطقات كافة. فوراء كل هرطوقي فيلسوف. والفلاسفة الذين تصدى هيبوليتس لدحضهم، ما استقوا مذاهبهم من الأناجيل أو من الكتاب المقدس عموماً، بل من «حكمة اليونان المسمومة»[٣١]. ومن هنا فإن كتاب «**تعليم الرسل**»، وهو الكتاب الأساسي للعقيدة المسيحية الذي كان متداولاً على نطاق واسع في نهاية القرن الثالث، يحثّ المؤمنين على الامتناع التام عن قراءة كتب الوثنيين «الشيطانية» لأن «الإنجيل وحده ينبغي أن يقدم الغذاء للحياة العقلية للمسيحي»[٣٢]. وعلى أي حال، وحتى إن لم يجر تكفير الكتب اليونانية والمطالبة بحرقها عند قلة قليلة من مثقفي الديانة الجديدة ممن كانوا لا يزالون يعتقدون أن الفلسفة لا تقاوم إلا بأسلحة الفلسفة وأن بعض هذه الأسلحة يمكن توظيفه حتى في الدفاع عن العقيدة المسيحية نفسها، فإن «علوم اليونانيين» لن يعود

---

(٣٠) نقلاً عن الأب فرنان بولانجه في تقديمه **لرسائل القديس بازيليوس**، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٣٥، ص ١٧ـ ١٩.
(٣١) القديس هيبوليتس: **دحض الهرطقات كافة**، المقدمة، نقلاً عن «معجم المؤلفات» Dictionnaire des Œuvres، منشورات لافون ـ بومباني، باريس ١٩٦٨، م ٥، ص ٢٧٩.
(٣٢) **حضارة العصر القديم والمسيحية**، ص ٣٤١.

لها من نصاب ابستمولوجي آخر سوى «العلوم الخارجية»[٣٣].

ولا نكون قد أوفينا هذا الوجه من مآل الفلسفة في العالم المسيحي الأول حقه ما لم نشر، ولو إشارة عابرة، إلى ما أسماه أحد كبار مؤرخي الكنيسة في مطلع القرن العشرين «رد الفعل الوثني». فمثقفو العالم «الوثني»[٣٤] قابلوا المسيحية في أول الأمر بتعالٍ وصمت ازدرائي بوصفها «ديانة بربرية، سخيفة، موجهة إلى أناس بلا ثقافة، ومن صفوفهم تجند أتباعها»[٣٥]. وقد كان قلسوس، كما تقدم البيان، أول من خرق من المثقفين «الوثنيين» قاعدة الصمت هذه في النصف الثاني من القرن الثاني. وتلاه في النصف الثاني من القرن الثالث فرفوريوس الصوري (٢٣٢ـ ٣٠٣) الذي كانت آلت إليه، بعد أفلوطين، زعامة المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي كانت أخذت على عاتقها، في مواجهة الهجمة المسيحية، تجديد الثقافة الفلسفية وتحديثها. ويعد الكتاب الذي وضعه تحت عنوان **«الرد على المسيحيين»** «أوسع وأعلم ما أُلِّف من الكتب في الأزمنة القديمة ضد المسيحية» كما يقول أدولف فون

---

(٣٣) ولسوف يرادفه في الثقافة العربية الإسلامية، في طور انغلاقها على نفسها وتغلب العقل المكوِّن على العقل المكوَّن، نصاب «العلوم الدخيلة».

(٣٤) نضع دوماً كلمة «وثني» بين مزدوجين للإشارة إلى أن هذه التسمية المسيحية كانت مرفوضة من قبل المعنيين الذين كانوا يعتبرون أنفسهم عَبَدة آلهة، لا عبدة أوثان وأصنام من حجر بليد لا يحس ولا ينطق.

(٣٥) بيير دي لابريول: **رد الفعل الوثني**، مصدر آنف الذكر، ص ١١٧.

هرناك، كبير المؤرخين البروتستانتيين الألمان للقرون الثلاثة الأولى من المسيحية. والواقع أن فرفوريوس أعطى كتابه شكل أهجية شاملة، فنّد فيها الأناجيل إصحاحاً إصحاحاً، متهماً مؤلفي الأناجيل الأربعة بأنهم «مخترعو ـ لا مؤرخو ـ الأشياء التي يروونها عن يسوع»، كما تقول الشذرة ١٥ من الشذرات القليلة الباقية من مؤلفه التي تولى هرناك نفسه جمعها وترقيمها في كتاب تحت عنوان **«فرفوريوس ضد المسيح»**. وقد أجرى فرفوريوس إحصاء شاملاً لتناقضات الأناجيل فيما بينها، وشمل بنقده العهد القديم كما العهد الجديد، وندد بالإحالات التي لا يقبلها العقل من قصص الكتاب المقدس[(٣٦)]، وانتهى إلى دمغ الديانة الجديدة برمتها بأنها تقوم على «إيمان لا عقلاني» وتشكل «مشروعاً بربرياً يتهدد الحضارة في ماهيتها بالذات»[(٣٧)].

وما دمنا بصدد الكلام عن فرفوريوس، وفي معرض تحديد العلاقة السلبية بين الفلسفة القديمة والمسيحية الأولى، فإننا سنلاحظ أن كارل هنريخ بكر يخطىء التأويل تماماً حينما وجدناه يقول: «من الشواهد على مقدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل ذلك الحكم الذي نطق به فرفريوس، أحد مشاهير الأفلاطونيين

---

(٣٦) يستفيد فرفوريوس من معرفته بالجليل، وهو الذي ولد في صور أو في بتانيا قرب قيصرية فلسطين، ليلاحظ أن ما يرويه متى ومرقس ويوحنا عن العاصفة التي هدأها يسوع في «بحر» طبرية لا يقبل التصديق، لأن طبرية بحيرة لا بحر (١٧٠ كم^2)، وهادئة لا موج فيها ولا عواصف.

(٣٧) الشذرتان ٧٣ و٣٩. نقلاً عن ب. لابريول: **رد الفعل الوثني**، ص ٢٧٣ و٢٨٧.

المحدثين، عن أوريجانس، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له. فقد قال: «كان (أي أوريجانس) في آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين». ففرفوريوس هو بالفعل الناطق بهذا الحكم، ولكنه ما نطق به توكيداً لـ «تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل»، بل على العكس توكيداً لتنافرها معه. فقد كان درس في شبابه، هو وأوريجانس، على أمونيوس ساكاس، مؤسس المدرسة الأفلوطينية المحدثة في الإسكندرية، ثم افترقت دروبهما. فعلى حين أراد أوريجانس ـ وقد التزم بالمسيحية ـ توظيف ثقافته الفلسفية في تقديم ركيزة لاهوتية للديانة الجديدة، انضوى فرفوريوس على العكس، تحت لواء الأفلاطونية المحدثة «الوثنية» دفاعاً عن المواقع الأخيرة للفلسفة القديمة. وإنما إلى تفارق الطريقين هذا أشار فرفوريوس في معرض تنديده بالمدرسة الإسكندرانية للتأويل المجازي للكتاب المقدس والتي كان أنشأها أوريجانس نفسه في محاولة لمحاكاة منهج فيلون اليهودي الإسكندري في إعطاء بعد ثقافي عميق، عن طريق التأويل الرمزي، لما قد يبدو ضحلاً أو فظاً وغير مقبول للعقل في نصوص العهد القديم (والجديد) إذا ما أخذت بحرفيتها. وبما أن تراث فرفوريوس المعادي للمسيحية قد أبيد، فإن ما قاله عن أوريجانس، زميله على مقاعد الدراسة، لم يردنا بقلمه مباشرة، بل بقلم أوسابيوس القيصر (٢٦٥ـ ٣٤٠) في **تاريخه الكنسي**. وتثبيت النص بتمامه يقطع كل سبيل إلى اللبس: ففرفوريوس يندد ولا يشيد، ويسفِّه ولا يحبِّذ مسعى أوريجانس، الموسوم بالتناقض، إلى التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة القديمة. يقول في

الشذرة التي يوردها أوسابيوس[٣٨] من كتابه «**الرد على المسيحيين**»:
«إن بعض الناس، ممن تعتمل فيهم الرغبة في إيجاد مخرج تفسيري لرداءة الأسفار اليهودية، ولكن بدون القطع معها، يلجؤون إلى تأويلات متهافتة لا تتفق والنص المكتوب؛ وهم بذلك لا يقدمون تفسيراً لما هو غريب، بل تحلية وثناء لمماحكاتهم الخاصة. فما هو مفصح عنه بمنتهى الوضوح لدى موسى يخلعون عليه صفة الألغاز المبجلة ويعلنونه بكل فخفخة عرافات تلفها أسرار خفية. وبعد أن ينيموا بدخان الكبرياء الحس النقدي للنفس يدسون تفاسيرهم. . .
هذا الضرب من الهراء أتى من رجل التقيته أنا أيضاً في شبابي، وكان ذا حظوة ولا يزال مشتهراً إلى اليوم بالكتابات التي تركها، أقصد أوريجانس الذي ذاع صيته لدى أصحاب تلك التعاليم. فقد كان من مستمعي دروس أمونيوس الذي كان أصاب، في عهدنا، نجاحاً مرموقاً في الفلسفة. وقد اكتسب من معلمه هذا مهارة كبيرة في العلوم. ولكن مضى، فيما يتعلق بوجهة الحياة المستقيمة، في طريق معاكس تماماً لطريقه. فأمونيوس كان بالفعل مسيحياً، وقد رباه أبواه على التعاليم المسيحية[٣٩]؛ ولكنه عندما ذاق العقل والفلسفة أشاح نحو طراز حياة موافق للنواميس. أما أوريجانس

---

(٣٨) نبهني الأب يواكيم مبارك، قبيل وفاته، إلى أن الاسم السامي لأوسابيوس المنسوب إلى قيصرية فلسطين هذا قد يكون «حوشب».

(٣٩) لا يستبعد أن يكون فرفوريوس أو أوسابيوس قد خلط هنا بين أمونيوس ساكساس وأمونيوس الأسقف تلميذ أوريجانس.

فكان على العكس يونانياً، وقد ترعرع على الدروس اليونانية، ثم مضى ليسقط في ذلك المهوار البربري. وبفعلته هذه اتجر بنفسه وبتضلعه في الدراسة. كان في مسلكه يعيش كمسيحي، مخالفاً النواميس. ولكنه في معتقداته عن الأشياء وعن الألوهية كان إغريقياً ويطبق فن الإغريق على الخرافات الأجنبية. وبالفعل، كان يعيش دوماً بصحبة أفلاطون، وينهل من كتب نومانيوس وقرونيوس وأبولوفانس ولونجينوس ومو داراتس ونيقوماخس ومشاهير الفيثاغوريين. وكان يستعمل أيضاً كتب خارامون الرواقي واقرنوطس. ومنهم تعلم التأويل المجازي للأسرار اليونانية، فطبّقه بعد ذلك على الأسفار اليهودية»[٤٠].

وما دمنا دوماً بصدد الكلام عن فرفوريوس وعن مآل «علوم الأوائل» في عالم المسيحية الأولى، فلنذكر أن مرسومين أمبراطوريين قد صدرا بتحريم كتب فرفوريوس وحرقها: مرسوم أول أصدره قسطنطين في العام ٣٢٣ـ أي بعد عشرة أعوام من مرسوم ميلانو الذي أباح الحرية الدينية ومهد لتنصر الأمبراطورية الرومانية ـ ولم يصلنا نصه، ومرسوم ثانٍ أصدره بعد قرن وربع، وتحديداً في العام ٤٤٨، الأمبراطوران فالنتينيانس الثالث وثيودوذس الثاني، وأمرا بموجبه بتلقيم النار من جديد كل ما كتبه فرفوريوس ضد

(٤٠) أوسابيوس القيصري: **التاريخ الكنسي** **Histoire Ecclésiastique**، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة غوستاف باردي، منشورات سرف، باريس ١٩٥٥، م ٢، ص ١١٤ـ ١١٦.

«العبادة المقدسة للمسيحيين». وقد جاء في حيثيات المرسوم: «نحن لا نشاء أن تصل حتى إلى آذان الناس كتابات من شأنها أن تغضب الله وأن تؤذي النفوس»[٤١].

والواقع أن عالم المسيحية الأولى، منذ أن حرر فرفوريوس أهجيته ضد المسيحيين، كان شهد تطورين مهمين.

فقد كفت المسيحية أولاً عن أن تكون مسيحية رسل وتلاميذ وحواريين (= صحابة)، وكفت عن أن تكون مسيحية ملهمين ومبشرين متجولين ولاهوتيين ومنافحين فرديين عن العقيدة، لتتحول أكثر فأكثر إلى مسيحية أساقفة وكنيسة مؤسسة وسلطة دينية متراتبة هرمياً. والحال أن الأساقفة أهل عمل أكثر منهم أصحاب نظر، وهم معنيون بقانون الإيمان أكثر منهم بالإيمان، وهمهم الأول هو الإجماع لا التفكير أو الاجتهاد الشخصي. فهم وساطة المؤمن إلى الكتاب المقدس وأعمال الرسل، و «هم القيّمون ـ كما يلاحظ مؤرخ مشهور للكنيسة الكاثوليكية ـ على المأثور وعلى السلطة، وهم وحدهم المؤهلون لتفسير العقيدة ولتوجيه مجتمع المؤمنين»[٤٢].

ثم إن المسيحية كفت ثانياً عن أن تكون ديانة مضطهدة لتغدو، ابتداء من الربع الثاني من القرن الرابع، **ديانة دولة**. فمع تنصر

---

(٤١) نقلاً عن: رد الفعل الوثني، ص ٢٣٤.

(٤٢) المونسنيور لويس ماري أوليفييه دوشين: **التاريخ القديم للكنيسة** Histoire Ancienne de L'Eglise، الطبعة الخامسة، منشورات فونتموان، باريس ١٩١١، م ١، ص ٥٣٥.

قسطنطين انتقلت المسيحية، بعد تأخر ثلاثة قرون، من طور «مكي» إلى طور «مدني» إن جاز التعبير. والتقاء الدين والسلطة السياسية يتأدى لا محالة إلى **تسنين العقيدة** Orthodoxisation، أي إلى تغليب كفة العقيدة القويمة أو الصراطية على الهرطقات كافة. وهو تطور نستطيع أن نجد موازياً تاريخياً له في الإسلام أيضاً من خلال ظاهرة تبديع الفرق والتسييد السياسي واللاهوتي معاً «للفرقة الناجية» وحدها.

والواقع أن تاريخ المسيحية الأولى، وإلى حين تنصر الدولة، هو إلى حد كبير تاريخ الهرطقات وتاريخ الصراع فيما بينها، وبالتالي تاريخ الانشقاقات والحرمانات الكنسية. وقائمة الهرطقات الأولى تبدو لامتناهية الطول وغير قابلة للحصر: البازيليدية، الفالانتانية، الكاربوقراطية، القطافريجية، النوفاتية، الدوناتية، الكليوبونية، الأبيونوتية، المرقيونية، المونتانية، الميناندرية، النيقولائية، السابلينية، السمعانية، الساويرية، النعسانية، الشيتية، البيراتية، الساترنيلية، الانكراتية، الآريوسية، فضلاً عن الغنوصية والمانوية بشتى تلاوينهما وفرقهما. وبديهي أن تنصر الدولة لم يضع حداً فورياً لظاهرة الهرطقات. بل إن القرن الرابع، وبخاصة الخامس، شهد تطور هرطقات بالغة القوة والشعبية معاً، حتى كادت في بعض الحالات وفي بعض الأقاليم أن تنتزع الغالبية، نظير البيلاجية التي تطورت في شمال أفريقيا، والنسطورية التي انطلقت شرارتها الأولى من القسطنطينية، ثم تنقلت ما بين سورية ومصر قبل أن تنتهي إلى منفاها الدائم في العراق وفارس، والمونوفيزيقية (مذهب الطبيعة

الواحدة للمسيح) التي انتصرت في مصر وكادت أن تكون علامة فارقة للمسيحية الشرقية بأسرها.

والجديد في تطور الحركة الهرطوقية هذا أن يد الدولة، وهي يد من حديد ونار، باتت هي التي تتدخل لتحسم الصراع ولتضمن الانتصار للعقيدة القويمة المسننة. فالدولة هي بالضرورة طالبة وحدة، والهرطقات ـ أيديولوجيات ذلك العصر ـ عاملُ فرقةٍ. أو هكذا كان يتحتم أن تبدو من منظور السلطة التي باتت، منذ تنصر قسطنطين، سياسية ودينية معاً بالضرورة. وإنما في سياق هذا التسنين السلطوي للعقيدة رأت النور وتطورت ظاهرة «المسيحية المجمعية». وقد غدا مجمع نيقيا الأول، الذي دعا قسطنطين بشخصه إلى عقده عام ٣٢٥، نموذجاً لكل مجمع لاحق. ولئن يكن المجمع قد عقد بهدف تصفية الأريوسية، فإن خطورته التاريخية تتجاوز الحرب ضد هذه الهرطقة إلى إعطاء شكل مقنَّن وموحد للعقيدة المسيحية، لأول مرة منذ بداياتها في جليل فلسطين. فابتداء من نيقيا بات للكنيسة عقيدة إيمان رسمية ومجمع عليها. وقد صيغت هذه العقيدة على النحو التالي:

«إننا نؤمن بإله واحد، أب كلي القدرة، خالق الأشياء طراً، ما يُرى منها وما لا يرى؛ وبرب واحد، يسوع المسيح، ابن الله، المولود من بذرة الأب الواحدة، أي من ماهية الأب، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق؛ مولود غير مخلوق، مشارك للأب في الجوهر، منه خُلق كل شيء، ما في السماء وما على الأرض؛ ولأجلنا ولأجل خلاصنا نحن البشر نزل وتجسد وصار

إنساناً، وتعذب، وبعث في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء، وسيعود لمحاكمة الأحياء والأموات؛ وبالروح القدس.

«أما أولئك الذين يقولون: كان زمن وما كان موجوداً؛ و: قبل أن يولد ما كان موجوداً؛ و: قد خلق مما لم يكن موجوداً أو من أقنوم أو جوهر آخر؛ أو: إن ابن الله مخلوق، متغير، متحول؛ أولئك، فإن الكنيسة الكاثوليكية تنزل بهم الحِرْم»[٤٣].

وقد دعي الأساقفة ـ وكان تعدادهم نيّفاً وثلاثمئة أسقف ـ الواحد تلو الآخر إلى التصويت على النص. ويروي فيلوسطرغس (٣٦٨ـ ٤٣٠)، الآريوسي الهوى، في كتابه **التاريخ الكنسي**، أنه «إذ امتنع أنصار آريوس عن المصادقة على عقيدة المجمع، لفظ الأمبراطور حكمه بأن جميع الذين سيأبون القبول بما أجمع عليه الأساقفة، سواء أكانوا كهنة أم شمامسة أم غيرهم من أعضاء الإكليروس، سيُنفون. وقد كُلف فيلومانس بتنفيذ هذا الأمر، وكانت وظيفته بحسب تسمية الرومان قاضياً. فقدَّم بالتالي لآريوس ولمن كانوا معه الصيغة المكتوبة وخيَّرهم بين التوقيع أو النفي. . . فاختاروا النفي»[٤٤].

وليس من الصعب أن ندرك كم بات ضيقاً، ابتداء من مجمع نيقيا، مجال التفكير الشخصي. فتسنين العقيدة، من خلال النص

---

(٤٣) نقلاً عن تاريخ الكنيسة، المجلد الثالث: من سلم قسطنطين إلى موت ثيودوذس، منشورات بلور وغاي ١٩٥٠، ص ٨٦ـ ٨٧.

(٤٤) نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٨٧.

المجمعي والبيان الاعتقادي، يلغي حتى ذلك الهامش من حرية الاجتهاد والتأويل الذي يتركه مفتوحاً النظام المعرفي ـ الابستميّه كما بات يقال اليوم بعد أن أعيد إحياء هذا المصطلح اليوناني ـ المتمحور حول نص مقدس. فلئن تكن الحضارات الدينية تلغي حرية التفكير في المقدمات الكبرى، فإن تسنين العقيدة يلغي حرية التفكير حتى في المقدمات الصغرى. بل بدلاً من المقدمة الكبرى التي يمثلها النص المقدس الذي يظل قابلاً، رغم القيد الابستمي الذي يحصّنه، لتعدد في التفسير والتأويل، فإن العقيدة المسننة لا تعود تقترح سوى مقدمة صغرى ذات طابع أحادي وإلزامي. فالعقيدة المسننة هي بمثابة نص على نص، نص ثانٍ مغلق على نص أول كان يمكن أن يبقى مفتوحاً. فهي نص ملزم للنص، وملزم للعقول في فهمها للنص. وبمعنى آخر، إن العقيدة المسننة تقفل نهائياً باب الاجتهاد الذي هو من الأصل باب ضيق لا ينفرج مصراعاه بأكثر مما تسمح به المفاصل الابستمية للنص المقدس.

والعقيدة الصراطية المسننة، التي هي بنت تطابق الدين والدولة، تؤسس إلزاميتها على سلطة مزدوجة: دينية وسياسية معاً.

ففي تلك القرون الوسطى التي كان الدين يقوم فيها مقام أيديولوجيا شمولية، كان قرار الحرم أو التكفير ـ ولو مقيداً باستتابة ـ هو أخطر قرار من نوعه يمكن أن يتخذ ضد إنسان فرد. فهو أخطر حتى من قرار الخلع في المجتمعات القبلية أو من قرار المجانبة في المجتمعات الوبائية. فالمخلوع أو المجزوم كانت تترك له على الأقل فرصة الحياة وحرية الحركة خارج إطار القبيلة أو

خارج أسوار المدينة حيث تنعدم عملياً احتمالات البقاء على قيد الوجود. أما المحروم كنسياً أو المكفَّر بفتوى فقهية فلا تترك له حرية أو فرصة حياة. وباستثناء الاستتابة ـ هذا ما أتيحت له ـ فليس له من خيار آخر سوى السجن أو القبر. أو المنفى إذا كانت القلوب لم تَقْسُ بعد من جراء طول ممارسة السلطة كما في عهد مجمع نيقيا الذي كان أول مجمع يعقد تحت راية الدولة المتنصرة.

وكما تجد العقيدة الصراطية المسننة في المجامع سلطة تشريعية، فإنها تجد في الدولة وأجهزتها سلطة تنفيذية. والمسافة ما بين التشريع والتنفيذ غالباً ما تكون معدومة. فالمجمع لا يتخذ سوى القرار الذي تريده السلطة. والسلطة لا تنفذ سوى القرار الذي أملت على المجمع أن يمليه عليها. فشخص قسطنطين غير قابل للفصل عن مجمع نيقيا، كما لن يكون شخص الأمبراطور مرقيانس ـ وهو إلى حد ما أمبراطور مغتصب للسلطة ـ قابلاً للفصل عن مجمع خلقيدونية عام ٤٥١، وهو أخطر مجمع في تاريخ الكنيسة بعد نيقيا[٤٥]. وتدخّل سلطة الدولة هو بمثابة تأسيس أو تكريس للعنف في محراب اللاهوت. والعنف يحسم دوماً النقاش بغير قوة النقاش.

(٤٥) هذا لا يعني انتفاء مطلقاً لإمكانية الخلاف بين المجامع الكنسية والسلطات الأمبراطورية. فقرارات مجمع أفسس عام ٤٣١ لم ترق للأمبراطور ثيودوذس الثاني الذي رأى في تحيزها اللاهوتي ضد «الشرقيين» خطراً يهدد وحدة الأمبراطورية. فباستثناء خلع نسطور وخصمه القديس كوريلّس، شجب سائر قرارات المجمع وطلب في رسالته التي وجهها إلى أساقفة المجمع أن «يضعوا حداً للمساجلات ويطووا صفحة الفضائح، ويفكروا بالعودة من حيث جاؤوا في سلم ووئام».

فالهرطقات تتم تصفيتها لا بنصوص جدلية مضادة، بل بقبضة السلطة. وإذا أحجمت السلطة لأسباب تتصل بالسلم الديني والمدني، فبقبضة جماهير الشعب والعامة و «الرهبان المشاغبين». ولنا في مصير النسطورية مثال بيِّن دامغ. فمعلوم أن نسطور، الفارسي الأصل، والذي تولى إدارة دير مشهور في ضواحي أنطاكية، اختير من قبل الأمبراطور ثيودوذس الثاني لشغل منصب بطريرك القسطنطينية عام ٤٢٨. وفي العظة التي ألقاها يوم سيامته طالب الأمبراطور بأن يوالي مطاردته الحازمة للهراطقة. بل إنه، بعد خمسة أيام من تسنمه كرسي البطريركية، أمر الشرطة بإغلاق الكنيسة المتبقية للأريوسيين في القسطنطينية. ولكن هؤلاء أبوا تسليمها، وآثروا أن يضرموا النار فيها، فاحترقت واحترقت معها المنازل المجاورة لها. وثمة رواية تقول إن الشرطة نفسها أحرقتها. وبعد بضعة أسابيع، وتحديداً في ٣٠ أيار ٤٢٨، صدرت براءة أمبراطورية بتجديد الحملة على الهراطقة، وعددت من فرقهم الأريوسيين والمقدونيين والأبوليناريين والنوفاسيانيين والأونوميين والفالنتانيين والمونتانيين والمرقيونيين والبوربوريين والمصاليين والأوشيين والدوناتيين والعوديين والفوتونيين والبولينيين والمرقليانيين والمانويين، إلخ. وقد طبّق هذا المرسوم بحزم. وبأمر من نسطور سعى أنطونيوس، أسقف جرما، إلى حمل المقدونيين على ترك بدعتهم. ويبدو أنه شدد عليهم النكير فاغتالوه. فصودرت كنائسهم في القسطنطينية وفي مدن شتى من آسيا الصغرى. وما كان يدور في خلد لنسطور، وهو يطبق هذه السياسة المتشددة في ملاحقة الهراطقة، أنه سيقع بدوره ضحية لها. وقد بدأت الهرطقة النسطورية، التي شكلت واحدة من أخطر

الهرطقات في تاريخ الكنيسة، عندما رفض نسطور تسمية مريم العذراء «أم الله»، مكتفياً بتسميتها «أم المسيح». وقد ثارت عليه من جراء ذلك ثائرة الإسكندرانيين، بقيادة بطريركهم القديس كوريلّس، متهمين إياه بالقول بطبيعتين، وبالتالي بمسيحين. وقد شاركهم في غضبتهم هذه رهبان القسطنطينية الذين انتدبوا وفداً منهم لمقابلة نسطور، فأودعهم السجن وأمر بضربهم بالعصي. وفي الوقت نفسه تدخل بابا رومية، وحذر نسطور من الاستمرار في بدعته تحت طائلة الحِرْم. وفي حزيران ٤٣١ انعقد مجمع أفسس لخلع نسطور، وكان ثمة إجماع مسبق على إدانته: «من لا يلعن نسطور، فعليه اللعنة. العقيدة القويمة تلعنه. المجمع المقدس يلعنه. ومن يتصل بنسطور فعليه اللعنة». وبتوقيع مئة وسبعة وتسعين أسقفاً اتخذ المجمع قراراً بدمغ نسطور بالهرطقة وبخلعه: «إن سيدنا يسوع المسيح، الذي جدَّف عليه، يعلن بلسان هذا المجمع المقدس عزل نسطور عن منصب الأسقفية ومن كل السلك الكهنوتي». وأمكن للبطريرك كوريلّس أن يكتب إلى أنصاره في الإسكندرية: «لقد اجتمعنا وكنا حوالي مئتي أسقف. ومن الصباح إلى المساء بقي شعب المدينة بأسره لاهث الأنفاس ينتظر حكم المجمع المقدس. وعندما ذاع نبأ خلع الشقي بارك الجميع بصوت واحد للمجمع المقدس وهللوا حمداً لله على سقوط عدو الإيمان. وعند خروجنا من الكنيسة اصطحبونا بالمشاعل إلى مضافاتنا. كان ذلك في المساء، فأضاءت المدينة كلها؛ وتقدمتنا النساء حاملات مجامر البخور. فالرب قد أظهر قدرته لمن يجدفون على اسمه». وفي مساء يوم ٢٢ حزيران ذاك، أو في صبيحة اليوم التالي على أبعد تقدير، استلم نسطور قرار

إدانته وخلعه: «إلى نسطور، يهوذا الجديد. إعلم أنك، بسبب أقوالك الكافرة وعصيانك القوانين، قد خلعت في ٢٢ من شهر حزيران هذا من قبل المجمع المقدس، عملاً بالأنظمة الكنسية، وأنه لم يعد لك بعد الآن من رتبة في الكنيسة».

وبعد شهر بالضبط، وإزاء بعض محاولات التوفيق من جانب أنصار البطريرك المخلوع، عقد المجمع دورة جديدة اتخذ فيها القرار التالي: «يقرر المجمع المقدس أنه لا يباح لأي شخص أن يقدم أو يكتب أو يؤلف بيان إيمان غير ذاك الذي حدده الآباء المقدسون المجتمعون في نيقيا بمشاركة الروح القدس. وأما من يتجاسرون على تأليف بيان إيمان آخر أو اقتراحه أو تقديمه لمن يريدون هديه إلى معرفة الحقيقة، سواء أكانت هي حقيقة الهلينية أو اليهودية أو أية شيعة أخرى، فأولئك، سواء أكانوا أساقفة أم إكليريكيين، سيعزلون، الأساقفة من أسقفياتهم، والإكليريكيين من الإكليروس. أما إذا كانوا من العلمانيين، فسينزل بهم الحِرْم».

وإذ أبى نسطور بعد هذا كله الاستقالة من منصبه صدرت ثلاثة قرارات متتالية بنفيه مع مصادرة ممتلكاته: أولاً إلى أنطاكية، ومن بعدها إلى البتراء، وأخيراً إلى الواحة الكبرى في أقاصي صحراء ليبيا. وأعقبت مختلف التدابير ضد نسطور والنسطوريين هذه براءة أمبراطورية تقضي بحرق كتب نسطور وبوصمه ـ إلى الأبد ـ بوصمة الزندقة: «أما وأن نسطور، هذا الذي روَّج لتعاليم شنيعة، قد أدين، فيبقى أن نضرب نصراء كفره وأن نسميهم باسم يدمغهم، حتى لا يعود أحد ينخدع بهم. وبناء عليه نقرر أن أنصار تعليم نسطور

الكافر سيسمون من الآن فصاعداً بالسمعانيين. فمن العدل أن يسمى من قلدوا سمعان[٤٦] في صراعه ضد الله باسم يظهر للعيان مشابهتهم له، تماماً كما أن الأريوسيين، طبقاً لمرسوم أصدره قسطنطين، قد دعوا فرفوريين تذكيراً بتهجمات فرفوريوس على المسيح[٤٧]. فحذار إذن من أن يجترىء أي شخص على أن يمتلك أو يقرأ أو ينسخ الكتب الكافرة للفاسق ومنتهك القدسيات نسطور، المتعلقة بالدين المقدس والمخالفة لتعاليم مجمع أفسس. إن هذه الكتب ستطلب بعناية حيثما وجدت من قبل السلطة العامة وستحرق»[٤٨].

---

(٤٦) هو سمعان الساحر، وهو شخصية من «**أعمال الرسل**» كان «يفتري السحر ويدهش أهل السامرة زاعماً أنه رجل عظيم». وقد حاول أن يشتري من القديسين بطرس ويوحنا بالمال سلطانهما الذي أعطاهما إياه الروح القدس. فصارت «السمعانية» مرادفاً لشراء المناصب الكنسية.

(٤٧) إن مرسوم قسطنطين المشار إليه قد ضاع. ولكن وصلتنا بالمقابل رسالة منه في الموضوع نفسه موجهة «إلى الأساقفة والشعب» بعد إدانة آريوس من قبل مجمع نيقيا. وقد جاء فيها: «إن آريوس، إذ قلد الزنادقة والأشرار، يستأهل أن يناله الشين نفسه. وعليه، وكما أن فرفوريوس، عدو التقوى الحقيقية، لقي بعد أن ألف عدة كتب أثيمة ضد عبادة الله، جزاءه العادل: خزياً أبدياً وفقداناً تاماً لسمعته وإبادة لمؤلفاته الكافرة، كذلك... [فإن آريوس ومشايعيه سيسمون من الآن فصاعداً بالفرفوريين لأنهم أثموا إثم فرفوريوس] (نقلاً عن: «**رد الفعل الوثني**»، ص ٢٤٢ـ ٢٤٣).

(٤٨) نقلاً عن: **تاريخ الكنيسة: من موت ثيودوذس إلى انتخاب غريغوريوس الكبير**، مصدر آنف الذكر، ص ١٦٣ـ ٢٠٣.

إذا كانت الفرق أو الشيع الهرطوقية هي على هذا النحو الموضوع الأول للاضطهاد من قبل الكنيسة المتماهية مع الدولة في ظل العقيدة القويمة الآيلة إلى مزيد من التقنين والتسنين باستمرار، فهل كانت الهرطقات بريئة هي نفسها من العنف؟

الواقع أن جواباً سلبياً من هذا القبيل ينطوي على تجاهل لواقعة أساسية من واقعات علم الاجتماع السياسي والديني للمجتمعات «الكتابية» القديمة. فالفرق الدينية والشيع اللاهوتية تنوب بالضرورة في هذه المجتمعات مناب الأحزاب السياسية والأيديولوجية في المجتمعات الحديثة. وبصفتها هذه فقد كانت تتمتع، على صعيد الشارع وجماهير المؤمنين والعامة، بسلطة موازية لتلك التي تتمتع بها الكنيسة أو الهيئة الدينية القيِّمة على العقيدة القويمة على صعيد الدولة. ومن ثم ما كان يندر، في حال التفارق بين الدولة والمجتمع، أو بين الكنيسة الرسمية المركزية والكنيسة الشعبية المحلية، أن يغير العنف موقعه وينتقل إلى الشارع والجمهور ليغدو موجهاً ضد السلطة والكنيسة وممثليهما. وذلك هو المثال الذي تقدمه مصر المونوفيزيقية في القرن الخامس. فالنزعة القومية المصرية، التي هيَّجها بقدر أو بآخر الاحتلال الهلنستي ثم الروماني، عاودت انبعاثها من تحت الرماد في ظل الدولة المتنصرة وأعطت نفسها تعبيراً لاهوتياً من خلال عقيدة الطبيعة الواحدة للمسيح التي كانت تصادم بعنف عقيدة روما والقسطنطينية التي كانت تقول بطبيعتين. ولا شك أن أحد أسباب المعارضة التي قادها كوريلّس، بطريرك الإسكندرية، ضد نسطور، بطريرك القسطنطينية، كان يكمن

في تلك النزعة القومية المقنَّعة. وقد استطاعت عقيدة الطبيعة الواحدة أن تحرز نصراً باهراً في مجمع أفسس الثاني الذي انعقد في آب ٤٤٩ واتخذ قراراً برد الاعتبار إلى الراهب أوطيخس الذي كان فصل من الكنيسة بسبب انتصاره لرأي المونوفيزيقيين[٤٩]. ولكن مجمع خلقيدونية الذي انعقد في تشرين الأول ٤٥١ صحح الموقف ورد الاعتبار من جديد إلى عقيدة الطبيعتين بوصفها العقيدة القويمة الرسمية لروما والقسطنطينية، لأمبراطورية الغرب وأمبراطورية الشرق معاً، وأصدر بياناً اعتقادياً مهره ثلاثمئة وخمسة وخمسون أسقفاً بتواقيعهم، وختم جلساته بهتافات إجماعية: «ذلك هو اعتقادنا جميعاً: عقيدة واحدة ومشيئة واحدة. كلنا موافقون. كلنا وقعنا بالإجماع. نحن جميعنا قويمو العقيدة! إنها عقيدة الآباء، عقيدة الرسل، عقيدة أهل السنة. هي العقيدة التي خلصت العالم. المجد لمرقيانس، قسطنطين الجديد، بولس الجديد، داود الجديد! أنت سلم العالم! لقد وطدت دعائم العقيدة القويمة! حياة مديدة للأمبراطورة! أنتما مشعل العقيدة القويمة! بكما ساد السلم العالم

(٤٩) كان خصم أوطيخس في مجمع أفسس الثاني أوسابيوس الدورولي الذي كان ينتصر للعقيدة البابوية في الطبيعتين. وعندما تليت أمام المجتمعين رسالته التي يخيِّر فيها خصمه أوطيخس بين الحرم أو الاستتابة والعودة إلى القول بالطبيعتين ارتفعت من صحن الكنيسة صيحات الأساقفة المونوفيزيقيين: «اطردوا أوسابيوس! أحرقوه! ليحرق أوسابيوس حياً! ليمزق إرباً إرباً! لقد قسم المخلِّص، فليُقسَّمْ هو نفسه! اللعنة على من يؤازره!» (نقلاً عن تاريخ الكنيسة، م ٤، ص ٢٢١).

أجمع. مرقيانس هو قسطنطين الجديد، وبولشيريا هيلين الجديدة»[٥٠].

على إثر مجمع خلقيدونية التهب الشرق بأسره، وتوترت العلاقات بين القسطنطينية وبين عاصمتي المسيحية الشرقية: القدس والإسكندرية. ففي فلسطين «كان الرهبان هم الذين أطلقوا شرارة المقاومة». وقد لقوا دعماً مباشراً من أوديقيا، أرملة ثيودوذس الثاني التي كانت التجأت إلى أحد أديرة القدس بعد استيلاء شقيقة الأمبراطور الراحل على الحكم. وقد رفضت المدينة استقبال يوفنالس، الأسقف المعين عليها من قبل مجمع خلقيدونية، ودعته إلى الاستقالة. و «لما رفض هاجم الرهبان من جميع الأديرة المجاورة للقدس المدينة، واستولوا عليها، وأضرموا النار في البيوت، وحثّوا على الفتنة والعصيان، وذبحوا أشخاصاً موقرين معروفين بتقاهم، وفتحوا بالقوة السجون. بل إنهم حاولوا قتل الأسقف. فلما أعياهم الأمر ذبحوا أحد أعوانه، سواريانس السقيطي»[٥١]. ولما علم الأمبراطور مرقيانس بما جرى أرسل للحال قواتٍ. ولكنها ما استعادت زمام الأمور في القدس إلا بعد

---

(٥٠) نقلاً عن: تاريخ الكنيسة، م ٤، ص ٢٣٦. وبولشيريا، التي طوبت قديسة، هي أمبراطورة بيزنطة (٣٩٩ـ ٤٥٣)، استولت على السلطة بعد وفاة أخيها ثيودوذس الثاني سنة ٤٥٠، وحكمت بمعونة زوجها مرقيانس، العضو في مجلس الشيوخ، الذي رقته إلى أمبراطور. واشتهر عنها أنها «ذادت عن العقيدة القويمة ضد النسطوريين والمونوفيزيقيين».

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

أن قاتلت الرهبان، الذين كانوا احتشدوا قرب نابلس، قتالاً ضارياً و «قتلت العديدين منهم».

أما «مصر فقد هبت عن بكرة أبيها. فهذا البلد كان يكره، تقليدياً إن جاز القول، سادته الآتين من الخارج. وبالمقابل فإن أسقف الإسكندرية [ديوسقورس] الذي كان اختير من قبل مواطنيه، والذي كان من صميم البلد، ولأنه كان يمثل أعلى سلطة روحية، ظهر وكأنه الزعيم الطبيعي لجميع أولئك الذين قد نطلق عليهم اليوم اسم القوميين. والحال أن هذا الأسقف، هذا الزعيم غير المنازع فيه، هو من خلعه وأرسله إلى المنفى مجمع خلقيدونية الذي ترأسه موظفون أمبراطوريون». وقد اصطدم تنفيذ قرار الخلع والنفي بـ «فتنة زمجرت في شوارع الإسكندرية». و «لما حاول الجيش أن يتدخل رُدّ على أعقابه. والتجأ الجنود إلى معبد السرابيوم، فضرب عليهم الحصار من حولهم ثم أحرقوا أحياء». و «جاءت عملية الثأر رهيبة: فقد أغلقت الحمامات والمسارح، وأوقف توزيع الحنطة، وألغيت الامتيازات. واحتلت المدينة برمتها عسكرياً من قبل قوات أرسلت على عجل من القسطنطينية». ولئن هدأت العاصفة مؤقتاً، فإن ورود نبأ موت الأمبراطور مرقيانس في ٢٧ كانون الثاني ٤٥٧ ألهبها من جديد. فقد زحفت جموع الإسكندرانيين على كنيسة المدينة المركزية المعروفة باسم القيصرية، وطردوا كهنتها من أتباع البطريرك بروتاريوس المعيَّن من قبل مجمع نيقيا، وعينوا بدلاً من هذا الأخير بطريركاً مونوفيزيقياً هو طيموطاوس الإلوري. ولما اعتقلته القوات الأمبراطورية، ثارت ثائرة الجماهير من جديد

و «زحفت يوم الخميس الأقدس ٢٨ آذار على كنيسة قويرينس التي كان الأسقف بروتاريوس يقيم فيها القداس وذبحته. ثم تكالب القتلة على جثمانه، وعلقوه على العمود المربع، وجروه في الشوارع. وبعد أن مثلوا به أفظع تمثيل أحرقوه وذروا رماده في الريح». ولم تعد النار إلى الخمود من جديد تحت رمادها إلا بعد أن تدخلت القوات المبعوثة من الأمبراطور البيزنطي الجديد لتنفذ قرار مجمع خلقيدونية بالقوة ولتخلع طيموطاوس ولتنفيه إلى آسيا الصغرى ثم إلى شبه جزيرة القرم، مما تسبب في اندلاع «فتنة» تخلف عنها، على ما يرويه زكريا المطيلاني في **تاريخه الكنسي**، «أكثر من عشرة آلاف قتيل»[٥٢].

وقد انتقلت عدوى القلاقل التي أثارتها قرارات خلقيدونية إلى سورية، وعلى الأخص إلى أنطاكية، ثالثة عواصم المسيحية الشرقية. فقد تعاقب على أسقفيتها، في جو من الفوضى والفتنة، تسعة من البطاركة كان آخرهم أصطفان الذي فتك به المونوفيزيقيون فتكاً وبقروه ـ على ما يروي أفاغريوس السوري في **تاريخه الكنسي** ـ بقصبات مدببة. وقد ظلت كنيسة أنطاكية منقسمة بين خلقيدونيين ومونوفيزيقيين إلى مطلع القرن السادس. ثم كانت الغلبة لهؤلاء الأخيرين عندما تسنم كرسي البطريركية ساويروس الأنطاكي الذي أقال الأساقفة الخلقيدونيين وأعمل يد الفتك ـ عند الضرورة ـ في خصومه، حتى أنه نصب ـ على ما يقال ـ كميناً لجماعة من الرهبان

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٣.

تظاهرت ضده، فأوقع فيهم، وهم في طريقهم إلى كنيسة مار سمعان العمودي قرب حلب، نحواً من ثلاثمئة وخمسين قتيلاً[٥٣].

إن هذا النضال العنيف ضد الهرطقة، **العدو الداخلي للعقيدة القويمة الصراطية**، قد توازى مع نضال لا يقل عنفاً أحياناً ضد الفلسفة، **عدوها الخارجي**. نقول «أحياناً» لأن الفلسفة، منذ مرسوم قسطنطين بمصادرة كتب فرفوريوس وحرقها، لم تعد تمثل خطراً فعلياً. فقد كانت آلت، في صورتها الأفلاطونية المحدثة، إلى موقف دفاعي وانحصر مجال تأثيرها بالوسط الأكاديمي المدرسي في روما وأثينا. ورغم محاولة الأمبراطور يوليانس المرتد (٣٣١ـ ٣٦١) رد الاعتبار إليها وإلى العقل بوصفه الأداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة، فإن ردود الفعل التي أثارها ارتداده ارتدت على الفلسفة نفسها التي باتت تعادل كفراً مثلما باتت كلمة «اليوناني» تعني ـ كما تقدم البيان ـ «وثنياً». فالهلينية لم تعد تمثل تلك «القلعة المنيعة» حسب تعبير القديس كوريلّس الإسكندري، بل غدت «مرضاً» حسب تعبير الأسقف ثيودوراتس القويري (٣٨٦ـ ٤٥٨) في كتابه الذي عرف رواجاً عظيماً في القرن الخامس: «**طريقة لشفاء الأمراض الهلينية**». وقد شكا النحوي بالاداس الإسكندري من الحال الزرية التي آلت إليها لا الفلسفة وحدها، بل الثقافة اليونانية

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ و٣٢٠. هذا وقد أقيل ساويروس من قبل الأمبراطور يوستينوس عام ٥١٨، فلجأ إلى مصر، ثم عاد إلى منصبه في أنطاكية بمعونة الأمبراطورة ثيودورا، قبل أنه يهرب إلى مصر من جديد عام ٥٣٦ على إثر صدور قرار كنسي بحرمه.

برمتها: «إننا، نحن اليونانيين، أنام ما بقي منا إلا الرماد. فآمالنا تحت الأرض كآمال الأموات... اليونانيون ما عاد لهم من الحياة سوى ظلها. فالحياة لهم كالمنام. وهم يجرّون معهم وجوداً ميتاً»(٥٤).

والواقع أن جميع مظاهر الثقافة اليونانية كانت قمعت بضراوة منذ عمد ابن قسطنطين، قنسطنسيوس (٣ـ ٣٦١) الذي كان أول من طبق من أباطرة روما والقسطنطينية سياسة القبضة الحديدية ضد «الوثنية». فقد أصدر مرسوماً بإغلاق المعابد، وبحظر الدخول إليها تحت طائلة جزّ الرقبة ومصادرة أملاك المقتول. وأتبعه بمرسوم آخر بحظر الأضاحي تحت طائلة العقوبة نفسها. ثم أنهى عهده بثلاثة مراسيم متتالية في الأعوام ٣٥٦ و٣٥٧ و٣٥٨ استهدفت «المتكهنين والرياضيين (أي المنجمين) والعرافين و «الكلدانيين» والسحرة. فلن يكون أحد، مهما علا مقامه، في منجى من التعذيب والحديد والموت، سواء أمارس هذه الفنون المحظورة أم طلب مشورة أدعياء معرفة الغيب هؤلاء»(٥٥).

وقد تسارع إيقاع تسنين العقيدة القويمة وإغلاقها وتسييدها على سائر التأويلات اللاهوتية الممكنة، أي بتعبير آخر «الهرطقات»، في عهد الأمبراطور يوستينس (٥١٨ـ ٥٢٧)، وعلى الأخص في عهد

---

(٥٤) نقلاً عن: رد الفعل الوثني، ص ٤٨١.

(٥٥) نقلاً عن: تاريخ الكنيسة، م ٣، من سلم قسطنطين إلى موت ثيودوذس، ص ١٨٣.

ابن أخيه يوستنيانس الذي يعد هو الأطول بإطلاق في تاريخ الأمبراطورية الرومانية، بشقيها الغربي والشرقي معاً، إذ دام ٣٨ سنة من ٥٢٧ إلى ٥٦٥م. والمؤرخون الرسميون للكنيسة هم من يجمعون بين العهدين الأمبراطوريين المتتاليين تحت اسم عهد توطيد العقيدة القويمة أو الصراطية Rétablissement de L'orthodoxie. فبعد أيام قليلة من تسنمه العرش أصدر يوستينس مرسوماً أول يلزم جميع الأساقفة في جميع أنحاء الأمبراطورية بـ «الاعتراف بمجمع خلقيدونية وبتحرير بيان اعتقادي قويم تحت طائلة النفي ومصادرة الأملاك». وأتبعه بمرسوم ثانٍ «يحظر الوظيفة العامة على الهراطقة ويقصيهم من الجيش». وقد طرد ما لا يقل عن خمسين أسقفاً، ممن لا يوثق في استقامة عقيدتهم، من أبرشياتهم، وأرغم بطريرك أنطاكية، ساويرس المونوفيزيقي، على الفرار، وعيَّن مكانه أسقفاً خلقيدونياً متشدداً طارد القائلين بطبيعة واحدة وعاقب القرى التي تُؤويهم وأجبر «العموديين» على ترك أعمدتهم وصومعاتهم. وفي الفترة الأخيرة من ولايته عاد يفتح ملف الآريوسيين، فأمر بإغلاق كنائسهم في القسطنطينية وبفصلهم من الوظيفة المدنية والعسكرية. وفي حقبة مباشرة شدّد يوستنيانس، في مسعاه إلى إقرار الوحدة الدينية، النكير لا على الهراطقة وحدهم، بل أيضاً على اليهود والسامريين والبقية الباقية من «الوثنيين». وقد طمح إلى أن يجمع في شخصه بين مهام الأمبراطور والبابا، فكان عهده الطويل أجدر العهود بحمل اسم «البابوية القيصرية» Cesaro-Papisme. وعلاوة على نزعته التوتاليتارية هذه، فقد كان يبطن نزعة مركزية إثنية رومانية أفصحت عن نفسها في مقدمته لمدونته القانونية: «إن عرق الرومان

يتفوق على الأمم قاطبة، وقد أفلح في أن يسود الشعوب طراً في الماضي، مثلما سيتوصل إلى أن يسودها بمعونة الله في المستقبل». وتحت شعار الوحدة المقدسة للكنيسة والدولة، عزّز يوستنيانس قبضة التشريع ضد الهراطقة، فاستبعدهم، من السنة الأولى لولايته، من جميع الوظائف العسكرية والمدنية والبلدية، واشترط في كل مرشح للوظيفة العامة أن يرفق ترشيحه بشهادة ثلاثة شهود على استقامة عقيدته. كما أغلق باب المهن الحرة، من محاماة وتعليم، إلخ، أمام الهراطقة، ومنعهم من الإدلاء بشهادتهم أمام القضاء كما من الإيصاء والتوريث، وحرمهم من حقوقهم العبادية من قداس وعماد وسيامة، فضلاً عن إغلاق كنائسهم. ولئن يكن سلفه يوستينس قد هدد المانويين بعقوبة الموت، فقد نفّذ فيهم يوستنيانس هذه العقوبة وأمر، بعد مصادرة أملاكهم، بتسليم من اكتشف أمره منهم (وكان في عدادهم أعضاء في مجلس الشيوخ ونساء نبيلات) إلى الجلاد ليعذبهم بالنار ويذري رماد جثثهم في الهواء. وصنيع ذلك فعله بالسامريين الذين كانوا يؤلفون شيعة يهودية منشقة في جبال فلسطين. فقد أنكر عليهم كونهم من «أهل الكتاب»، وساوى بينهم وبين «الوثنيين»، وأمر بإحراق معابدهم، وأجبر خمسين ألفاً منهم على الهرب واللجوء إلى فارس. وإذ ثارت البقية الباقية منهم حاصرهم وأغرق عصيانهم في الدم بمساعدة فيلق من الغساسنة. ويقال إن عشرين ألفاً منهم قد قتلوا وعشرين ألفاً آخرين بيعوا بيع العبيد. أما اليهود أنفسهم فقد حظر عليهم تعليم التوراة أو دراستها باللغة العبرية، وفرض قراءتها في كنسهم باللاتينية أو اليونانية، وأسقط عنهم العديد من الأهليات القانونية مثل الشهادة أمام القضاء

ضد مسيحي قويم العقيدة، وشراء ممتلكات أو أراضٍ تابعة للكنيسة، ناهيك عن أنه طرد من الطائفة اليهودية الفرق التي تنكر عقيدة يوم الدينونة وبعث الموتى، مما كان يعني معاملتهم معاملة «الوثنيين» وإسقاط حقوق «أهل الكتاب» عنهم.

ورغم أن يوستنيانس خصّ المونوفيزيقيين، دون سائر «الهراطقة»، بمعاملة خاصة تحت تأثير زوجته السريانية ثيودورا، فإنه ما استطاع أن يمسك عن التدخل في شؤون كرسيهم البطريركي في الإسكندرية، مما تسبب في فتنة أوقعت، بحسب تقدير ميخائيل السوري، ثلاثة آلاف قتيل. ثم خلع بنفسه البطريرك المونوفيزيقي الذي كان اختاره للمصريين، وعين مكانه عام ٥٣٧ أسقفاً خلقيدونياً، هو بولس الكانوبي الذي أغلق، فور وصوله إلى الإسكندرية، جميع كنائس المونوفيزيقيين، ثم أسلمها، بأمر من يوستنيانس، إلى «الأورثوذكسيين»، أي الخلقيدونيين القويمي العقيدة.

بيد أن المهمة الكبرى التي أخذها يوستنيانس على عاتقه هي استئصال شأفة البقية الباقية من «الوثنية». فعلى الرغم من صرامة التشريع المتزايدة ومن حملات الاضطهاد المتتالية، كان لا يزال في شتى أنحاء الأمبراطورية عدد لا يستهان به من أتباع الديانة القديمة. وكانوا يتوزعون إلى فئتين: واحدة من الجماهير الشعبية المستقرة في المناطق الوعرة والمنزوية من الأمبراطورية، وأخرى من النخبة المثقفة التي كانت وجدت ملجأ لها في جامعتي الإسكندرية وأثينا. وكان التشريع المضاد للوثنية، على صرامته، يكتفي بحظر المظاهر

الخارجية للعبادة. ولكن التشريع اليوستنياني استهدف استئصالها من جذورها. فبعد بضعة أشهر من تسنمه العرش عدَّل المدونة القانونية بحيث ترغم جميع «الوثنيين» على اعتناق المسيحية، رجالاً ونساء وأطفالاً، وعلى تلقي المعمودية تحت طائلة مصادرة الأملاك. وجاء مرسوم لاحق ليعاقب بالموت كل من يرتد إلى «الوثنية» أو يمارس طقساً سرياً من طقوسها بعد عماده. ويبدو أن المرسوم طبق بمنتهى الصرامة، إذ شهدت آسيا الصغرى وسورية وما بين الرافدين عمليات تنصير جماعية، حتى قيل إنه لم يعد في جبال هذه المناطق مشرك واحد.

وقد طالت حملة التنصير القسري القسطنطينية نفسها. فقد كانت شريحة من أعيانها لا تزال، على ما يبدو، مقيمة باطنياً على ولائها للديانة القديمة، ولا سيما في عداد النخبة المثقفة. وبناء على وشاية داهمت الشرطة الأمبراطورية في عام ٥٤٦ منازل العديد من الأعيان والأطباء ورؤساء المدارس والنحاة ومعلمي البيان، وساقتهم إلى الجلد بالسياط وإلى المعمودية الإجبارية. وقد آثر أحدهم، وهو النبيل فوقس، أن يتجرع السم. كما أن حكم الإعدام نفذ بآخرين، ومنهم المقدوني أسقلابيودوتس ومتولي المالية توما[٥٦].

وفي عام ٥٦٢ جددت الشرطة حملة المداهمات وصادرت

---

(٥٦) ل. دوشين: الكنيسة في القرن السادس L'église au VIe Siècle، منشورات مكتبة فونتموان، باريس ١٩٥٥، ص ٢٨٠.

«كتب سحر» واعتقلت خمسة من كهنة المعابد «الوثنية»، واحداً من أثينا واثنين من أنطاكية واثنين آخرين من بعلبك، فـ «بُتِرَت أطرافهم وطيف بهم عراة على الجمال وأحرقت كتبهم في الساحة العامة»[٥٧].

ولكن أشهر صفحة في نضال يوستنيانس ضد الوثنية تبقى إغلاقه لجامعة الفلسفة في أثينا عام ٥٢٩. فقد كانت آخر مدارس الفلسفة اليونانية، أي الأفلاطونية المحدثة، قد وجدت ملاذاً في الأكاديمية الأفلاطونية الشهيرة. وكانت زعامة المدرسة قد آلت إلى دمسقيوس المنسوب، كما يدل اسمه، إلى المدينة التي رأى فيها النور ما بين ٤٧٠ و٤٨٠م، أي دمشق. وكان التعليم الفلسفي يعاني أصلاً من وضع زريّ بعد أن تنادر المعلمون والتلاميذ معاً من جراء الاضطهاد. وكان دمسقيوس نفسه قد درس في جامعة الإسكندرية قبل أن ينتقل إلى أثينا، ولم تكن الحال في تلك بأفضل منها في هذه. وحسب تعبير إميل برهييه، فإن الإسكندرية «لم تكن توفر مقاماً أميناً للفلاسفة، كما يثبت ذلك الاضطهاد الذي لاحقهم به الأسقف اثناسيوس[٥٨] ومقتل الفيلسوفة الأفلاطونية المحدثة هيباثيا

(٥٧) **تاريخ الكنيسة**، م ٤، ص ٥٧٢.

(٥٨) القديس اثناسيوس: من آباء الكنيسة. ولد في الإسكندرية عام ٢٩٥ ومات فيها عام ٣٧٣، وشغل منصبها البطريركي، وحضر مجمع نيقيا، ونفي خمس مرات. وفضلاً عن كتاباته ضد الآريوسيين، كتب ضد الفلسفة والثقافة اليونانية إجمالاً. وفي **«البيان ضد اليونانيين»** هاجم الأبيقوريين والأفلاطونيين وتصورهم لأصل العالم.

التي فتك بها الغوغاء سنة ٤١٥»[٥٩].

وعلى إثر صدور قرار يوستنيانس بمنع التعليم الفلسفي وإغلاق أكاديمية أثينا التجأ دمسقيوس وستة من أقرانه ـ ومنهم سمبليقيوس ـ إلى فارس حيث أحسن كسرى أنو شروان استقبالهم وأكرمهم وجعلهم من ندمائه وأمر بترجمة عدة محاورات أفلاطونية إلى الفهلوية والسريانية. وقد كتب دمسقيوس برسمه رسالة فلسفية شرح فيها الأساطير اليونانية والشرقية. ومن سخرية التاريخ أن كسرى، المالك على أمة لم تعرف ـ إلى حينه ـ التقليد الفلسفي، هو من اشترط على يوستنيانس، الناطق باسم تفوق الجنس الروماني وبلسان العقيدة القويمة اليونانية، في المعاهدة التي عقدها معه عام ٥٣٢، ألا يرغم أولئك الفلاسفة على جحد معتقداتهم الدينية والفلسفية إذا ما اختاروا العودة ذات يوم إلى وطنهم.

والغريب أنه لولا ثلاثة أسطر وردت في «**حوليات**» الكاتب

---

(٥٩) اميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، م ٢: **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨٤. وهيباثيا المشار إليها هي رياضية وفيلسوفة أفلاطونية محدثة شغلت منصب «كرسي الفلسفة» في جامعة الإسكندرية. وقد لقيت مصرعها قتلاً ثم سحلاً ثم حرقاً في يوم «الصوم الكبير» في آذار ٤١٥ على أيدي «جمهور غاضب» من أنصار الأسقف كوريلوس كان يقوده راهب يدعى بطرس. وقد استحقّت هيباثيا على هذا النحو اسم «شهيدة الفلسفة». وقد بادت كتبها في حريق مكتبة الإسكندرية التي كان آخر من تولى عمادتها عالم الرياضيات ثيون، والد هيباثيا، والتي لا يستبعد أن تكون أحرقت في غمرة الأحداث نفسها. أنظر عن كل ذلك: ريجيت بيترا: **النساء الفيلسوفات في الأزمنة القديمة اليونانية ـ الرومانية**، منشورات لارماتان، باريس ١٩٩٧، ص ٧٣ـ ٧٦.

السوري يوحنا ملالا الأنطاكي، لما عرفنا أي شيء عن المرسوم اليوستنياني بتعليق التعليم الفلسفي وإغلاق جامعة أثينا[٦٠]. وإغفال نبأ هذا المرسوم في جميع المصادر التاريخية المعاصرة الأخرى إنما يدل على مدى اللامبالاة بمصير الفلسفة في ذلك القرن السادس الذي شهد الانتصار النهائي للعقيدة الصراطية. وكل ما نستطيع أن نضيفه هو تعليق مؤرخ كبير وحديث للفلسفة عندما لاحظ أنه، مع مرسوم سنة ٥٢٩، «لفظت الأفلاطونية المحدثة آخر أنفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الإغريقية كلها، وأرخى ليل الصمت الكبير سدوله على القرن السادس والقرن السابع»[٦١].

وبمعنى من المعاني نستطيع أن نؤرخ لبداية القرون الوسطى في الشرق الكاتب باليونانية بالضربة القاضية التي سددها إلى الفلسفة مرسوم عام ٥٢٧، تماماً كما يُؤرَّخ لبداية دخول الغرب الكاتب باللاتينية في ظل تلك القرون الوسطى عينها بسقوط روما في أيدي البرابرة عام ٤٧٦.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحرب ضد الهرطقات المسيحية،

---

(٦٠) «**حوليات**» يوحنا ملالا، المعروفة باسم **كرونوا غرافيا**، كتبت في الربع الأخير من القرن السادس بلغة يونانية عامية وتشتمل على ثلاثة تواريخ: تاريخ العالم من بداية الخلق إلى عهد الأمبراطور زينون (٤٢٦ـ ٤٩١)، وتاريخ مدينة أنطاكية وأحداثها المعاصرة للمؤلف، وتاريخ القسطنطينية الذي يصل إلى عام ٥٦٣. وقد ورد نبأ المرسوم اليوستنياني في الفصل الثامن عشر، وهو آخر فصول «الحوليات».

(٦١) اميل برهييه: **تاريخ الفلسفة**، المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

كالحرب ضد الثقافة اليونانية، قد ألغت التفكير الشخصي والهامش النسبي لحرية الاجتهاد، وقيدت الفكر بنص، وقيدت النص نفسه بنص، وضمنت لهذا الأخير بقوة السلطة مصادقة جماعية وإجماعية، فهل نبالغ إذا قلنا إن العقيدة القويمة والمسننة لمسيحية القرون الأولى قتلت الفلسفة مرتين: أولاً باجتثاثها الفلسفة اليونانية من أرومتها، وثانياً بحؤولها دون ازدراع فلسفة مسيحية وريثة أو بديلة؟

إن تاريخ الفلسفة في مسيحية القرون الأولى هو **تاريخ قطيعة وغياب**. ذلك أن العقيدة القويمة ضدان لا يجتمعان. وكما أن العقيدة القويمة لا تقبل فلسفة من خارجها، فإنها لا تفرز فلسفة من داخلها. وفي ظل هيمنتها يستحيل السؤال الفلسفي. فالجواب ـ النازع أكثر فأكثر إلى أن يتوحد ويتقنن ـ هو النصاب الابستمي للعقيدة القويمة. أما الفلسفة، حتى ولو كانت مسيحية، فإنها لا تملك إلا أن تكون سؤالاً، وإلا كفت عن أن تكون فلسفة.



الفلسفة في المدينة الإسلامية:
من المواطنة إلى المنفى

هذا عن مصير الفلسفة في مسيحية القرون الأولى. فماذا عن مصيرها في العالم الإسلامي العربي؟[(٦٢)]

لقد وجدنا ثلاثة من أبرز مؤرخي حياة العقل في الثقافة العربية الإسلامية ـ أمين، بدوي، الجابري ـ يميلون إلى إصدار حكم سلبي بحجة الأصل «الأجنبي» للفلسفة وتعارضها مع «روح» الحضارة العربية الإسلامية أو مع جغرافيتها «المشرقية».

وهذا الحكم النظري، الذي يتبنى بصورة أو بأخرى فحوى الدعوى الرينانية، يجد مستنداته العملية في الدراسة التاريخية العينية التي كان نشرها المستشرق إ. غولدزيهر منذ عام ١٩١٥ تحت

---

(٦٢) تنبه مؤرخ واحد على الأقل من مؤرخي الفلسفة في الإسلام، وهو الشهرزوري، إلى ما لاقته الفلسفة اليونانية من اضطهاد في ظل الدولة الرومانية المتنصِّرة، فقال: «كانت الفلسفة ظاهرة قبل المسيح عليه السلام في اليونانيين. فلما تنصرت الروم منعوا عنها وأحرقوها وحرموا الكلام فيها، إذ كانت في الظاهر ضد الشرائع النبوية» (**نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨، ص ٥٤).

عنوان «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» والتي ترجمها ع. بدوي في مجموعة **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»** التي تعددت طبعاتها وكان لها أثر حاسم في تكوين نظرة أجيال عربية متلاحقة إلى مصائر الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية.

والواقع أن غولدزيهر، بغض النظر عن موقفه وحكمه، قد وفّر على الباحث في هذا الموضوع مؤونة جهد كبير في تجميع النصوص والوقائع التاريخية التي تنهض شاهداً على سوء مآل الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي. فقد كان حكم الفلسفة عند من أسماهم غولدزيهر «أهل السنة القدماء» أنها، كما يقول الذهبي، من «العلوم المهجورة» و «مرض في الدين»، وكما يقول ياقوت «حكمة مشوبة بكفر». وقد تخصص المتصوف شهاب الدين السهروردي، على ما يبدو، في التهجم على الفلسفة وفي «الرد على الفلاسفة بالقرآن» كما يقول عنوان أحد كتبه، مثلما جعل لكتابه الذي «حمل فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء» والذي أهداه إلى الخليفة الناصر، هذا العنوان الدال: **كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية**. بل إن محاكم تفتيش ومحارق حقيقية قد أقيمت للفلاسفة وكتبهم. فقد جاء في أخبار سنة ٥٥٥هـ في «**كامل**» ابن الأثير أنه لما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة ـ «وكان بئس الحاكم» ـ فأمر بأمواله فأخذت وبكتبه «فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة، فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء، وما يشاكلها». وعندما تعرضت أسرة المتصوف الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني للاضطهاد في عهد وزارة ابن

يونس، دهمت دار حفيده الشيخ عبد السلام بن عبد الوهاب المتوفى سنة ٦١١ـ وكان خصماً للفقيه ابن الجوزي ـ وفتشت و «وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم. . . وكلها مكتوبة بخط عبد السلام» الذي «عبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب. فقد أُمِر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ـ ومن بينهم ابن الجوزي ـ على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ويقول: العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ومن اعتقد بما جاء فيها، فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد [بن حنبل]. وكانت غضبة على الكفار والملحدين ولا غضبة يوم بدر».

وقد امتد كره الفلسفة إلى المنطق حتى قيل في المثل الشعبي «من تمنطق تزندق». ورغم انتصار العديد من الأصوليين، ومنهم ابن حزم والغزالي، للمنطق بوصفه أداة ضرورية للمتكلم والفقيه، فقد غدا موضوعاً للتحريم، كما في الفتوى المشهورة لابن الصلاح الشهرزوري، المتوفى سنة ٦٤٣، الذي قال رداً على من سأله (وقد يكون هو من سأل نفسه): هل أباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن

محاسن الشريعة المطهرة. . . وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها. . . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن. . . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقادُ عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام. . . والطريق في قلع الشر قلع أصوله». وقد أوصل ابن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٩، العداء للفلسفة والمنطق إلى قمة جديدة. ففتوى ابن صلاح ضد الفلسفة والمنطق، على خطورتها، تبقى فتوى ضدهما من خارجهما. أما ابن تيمية فقد أفتى ضدهما من داخلهما إن جاز التعبير. فعلاوة على سلطته الفقهية ـ وكانت من الوزن الثقيل ـ فقد أناخ بكلكله على الفلسفة في معظم مؤلفاته العديدة، وخصها برسالة خاصة جعل عنوانها **«الرد على عقائد الفلاسفة»**، ثم أعقبها بتفنيد للمنطق جعل عنوانه **«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»**[٦٣]. وقد

(٦٣) المشهور باسم «رد المنطقيين».

تولى الترويج له السيوطي، المتوفى سنة ٩٠٧، من خلال تلخيصه في كتابه الذي جعل عنوانه «**جهد القريحة في تجريد النصيحة**». وقد اجتمعت عداوة ابن تيمية والسيوطي للفلسفة لتجعل منها أيديولوجياً على امتداد القرون الأربعة التالية، وقبل أن يهلّ فجر عصر النهضة، مرادفاً للكفر ولتعطي لها ابستمولوجياً نصاب الفكر الدخيل الذي استحدث في الأمة ليفتك بها من داخلها[٦٤]. أما سوسيولوجياً فقد انحطت مرتبة الفلاسفة إلى ما دون مرتبة «كفار اليهود والنصارى». فابن سينا وأصحابه، كما يقول السيوطي نقلاً عن ابن تيمية، «من أخسّ الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة. والفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك»[٦٥].

إن لائحة غولدزيهر الطويلة هذه، التي استغرقت من «التراث

---

(٦٤) يروي السيوطي عن الصلاح الصفدي (ت ٧٤٦) في شرح لامية العجم أن «المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد. فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلا بطريق واحد، فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها».

(٦٥) الإمام السيوطي: **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، طبعة المكتبة العصرية المصورة عن طبعة دار النصر، القاهرة ١٩٧٠، الجزء الثاني، ص ١٦٧. ولا يبدو أن غولدزيهر اطلع على هذا الكتاب الذي كان لا يزال، إلى حين وفاته، غير منشور.

اليوناني في الحضارة الإسلامية» خمسين صفحة بتمامها، لا تشكو إلا من غياب كبير واحد: ابن خلدون. فصاحب **المقدمة** ـ موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ـ أفرد فصلاً بكامله «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، منوهاً هو نفسه بأنه فصل «مهم» لأن «هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير»(٦٦).

بيد أن ثمة سكوتاً عنه أخطر بكثير في دراسة غولدزيهر: وجود الفلسفة العربية الإسلامية نفسها. فكل ما حظي منه هذا الوجود هو محض إشارة مقتضبة في مطلع مقالته إلى أن «علوم الأوائل» ـ وهي على حد تعريفه «العلوم التي نفذت إلى البيئة العربية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية» ـ لقيت «عناية كبيرة منذ القرن الثاني للهجرة في البيئات الدينية الإسلامية ـ عناية حثّ عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم»(٦٧). وباستثناء هذه الإشارة الإيجابية المقتضبة، فإن كل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو بقلم غولدزيهر تاريخ غياب لا تاريخ حضور، وتاريخ استبعاد ونفي لا تاريخ إقامة ومواطنة في المدينة الإسلامية. وصحيح أن الفلسفة العربية الإسلامية بدأت منذ لحظة الغزالي تدخل في «غيتو»، ولكن لا يجوز أن يغيب عن الذهن بحال من الأحوال أن «**تهافت الفلاسفة**»، الذي بدّع فيه الفلاسفة في سبع عشرة مسألة وكفّرهم في

---

(٦٦) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٥٦٨.

(٦٧) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ١٢٤.

ثلاث مسائل، هو من نتاج نهاية القرن الخامس للهجرة[٦٨]. والحال أنه ليس بين جميع شواهد غولدزيهر عن سوء مآل الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية شاهد واحد يعود إلى ما قبل القرن الخامس. بل أكثر شواهده منتزعة من سجلات القرن السادس والسابع والثامن. وصحيح أن غولدزيهر يشير إلى ما «شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة في عهد المتوكل»[٦٩]، بيد أن المتوكل لم يتعصب على الفلاسفة بما هم كذلك بقدر ما تعصب، في إطار ردة فعله ضد المعتزلة، على أهل الذمة والشيعة[٧٠]. ولئن ذكر غولدزيهر من المؤرخين الذين

---

(٦٨) ألف الغزالي **«تهافت الفلاسفة»** في نحو العام ٤٨٤هـ أثناء تعاونه مع نظام الملك وتوليه التعليم في المدرسة النظامية.

(٦٩) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ١٢٥.

(٧٠) يروي السيوطي في مختصره عن **«تاريخ الخلفاء»** أن المتوكل، بعد سنتين من مبايعته، «أظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة (أي محنة فرض المأمون مذهب المعتزلة في خلق القرآن)، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين [ومائتين]، واستقدم المحدِّثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضاً نحو من ثلاثين ألف نفس، وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتل أهل الردة، وعمر بن العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة وإماتة التجهم... وفي سنة خمس وثلاثين ألزم المتوكل النصارى بلبس الغل، وفي سنة ست وثلاثين أمر بهدم قبر الحسين، وهدم ما حوله من الدور، وأن يعمل مزارع، =

تحاملوا على الفلاسفة ابن الجوزي وابن جبير وياقوت الحموي، فإن هؤلاء ثلاثتهم يعودون إلى القرنين السادس والسابع. وبالمقابل فإن مؤرخاً كبيراً من القرن الرابع مثل المسعودي (ت ٣٤٦) لا يجد حرجاً، بل على العكس يتباهى بأنه وضع كتاباً بكامله في تاريخ اليونانيين وفلاسفتهم أسماه «**فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف**»، وقد ذكر فيه على حد تعبيره «الفلسفة وحدودها... وصفة الفيلسوف الذي يجب له في الحقيقة هذا الاسم ويطلق عليه، وكيفية سيرته وأخلاقه وأوصافه وصورته، ومراتب الفلسفة، وعلى ماذا استقرت وكيف وقعت التعاليم بها إلى هذا الوقت، وإلى ماذا انتهت، والغرض من كتب المنطق ووصفها، والحاجة التي دعت إلى تأليف كتب المنطق وما المنفعة التي تستفاد منها»[٧١]. وذلك هو أيضاً صنيع «الفقيه والعالم والمؤرخ والقاضي» صاعد بن أحمد الأندلسي الذي كتب «**طبقات الأمم**» في عام ٤٦٠هـ، وقسم فيه الأمم إلى طبقتين: «طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق منها اسمه وتعد بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت

= ومنع الناس من زيارته، وخرّب وبقي صحراء، وكان المتوكل معروفاً بالتعصب، فتألم المسلمون من ذلك، وكتب أهل بغداد شتمه على الحيطان والمساجد» (السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ص ٣٤٦ـ ٣٤٧).

(٧١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٠ـ ١٢١.

لها نتيجة فكرة». وقد أفرد لليونان، بوصفها أمة فلسفة وعلم، أطول فصل في كتابه بعد ذاك الذي أفرده للعرب. وعلى كونها «أمة عظيمة القدر في الأمم طائرة الذكر في الآفاق»، فقد خص علماءها الذين «كانوا يسمون فلاسفة، واحدهم فيلسوف وهو اسم معناه باللغة اليونانية محب الحكمة» بمديح ما كاله لعلماء أية أمة أخرى: «فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية». وقد كال القاضي صاعد هذا المديح لفلاسفة اليونان رغم علمه التام أن «عامة اليونانيين صابئة، معظِّمة للكواكب، دائبة لعبادة الأصنام»[(٧٢)].

والواقع أن الفارق الكبير في الموقف من «اليونانيين» بين مسيحية القرون الأولى وإسلام القرون الأولى إنما يكمن تحديداً في أن تلك اعتبرتهم من «الوثنيين» بينما اعتبرهم هذا، مثلما هو واضح من نص صاعد كما من نصوص مماثلة كثيرة، من «الصابئين». والحال أن القرآن نفسه برأ الصابئة من تهمة الشرك ـ وهو المعادل الإسلامي للوثنية في المسيحية ـ في آيات ثلاث مشهورة[(٧٣)].

---

(٧٢) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٧٣) البقرة ٦٢ والمائدة ٦٩ والحج ٢٢. ونص الأخيرة، مثلاً، «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة».

والواقع أيضاً أن الإسلام لم يعرف قط المعادلة التي عرفتها المسيحية بين «اليونانيين» و «الوثنيين»، على الأقل إلى زمن ابن تيمية الذي أفلح في إنزال الفلاسفة، يونانيين وغير يونانيين، منزلة الأعداء للإسلام، وجعل حكمهم كحكم «الزنادقة» و «الملاحدة» و «الكفار»، ودمغهم بالشرك بقوله الذي كرره بمعناه في أكثر من موضع: «كان أرسطو وقومه من اليونان مشركين يعبدون الأصنام ويعانون السحر»(٧٤).

وتبياناً لمدى التدهور في النصاب العقدي والفقهي للفلسفة والفلاسفة في زمن ابن تيمية (ت ٧٢٨)، فلنعقد مقارنة في الموقف من الفلسفة والفلاسفة بينه وبين متكلم من القرن الرابع كان هو أيضاً خصماً للفلاسفة، وبخاصة منهم متأخريهم ومتابعيهم في الملة الإسلامية، عنينا أبا حاتم الرازي (ت ٣٢٢) الذي دارت بينه وبين «الملحد» محمد بن زكريا الرازي مساجلات مشهورة سجلها، من وجهة نظره، في الكتاب المنسوب إليه تحت اسم **«أعلام النبوة»**(٧٥). فرغم حملته على من أسماهم «المتفلسفة» وتنديده بـ «أقوالهم الشنيعة القبيحة»، فقد حرص على تمييز «المحققين» منهم

---

(٧٤) ابن تيمية: **نقض المنطق**، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٣٢.

(٧٥) لدينا من الاعتبارات ما يحملنا على الشك في أن يكون مؤلف **«أعلام النبوة»** هو عين أبي حاتم الباطني الذي ذكره عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» أو هو عين الداعية الإسماعيلي الموسوم من قبل المستشرق بول كراوس بأنه أبو حاتم الرازي.

من «المبتدعين»، وبنى جزءاً من استراتيجية رده على بيان التفارق بين «كلام الحكماء القدماء المحققين» وبين «المحالات والخرافات» التي ابتدعها المبتدعون ممن «خلطوا بدعهم بكلام الفلاسفة المحققين». وفي هذا السياق لاحظ أن الحكمة القديمة يسري عليها الحكم القرآني في الديانات الكتابية السابقة للإسلام: فـ «الشرائع كلها حق ولكن خلط به باطل». بل ليس يمتنع أن يكون أساطين الحكمة القديمة هم من الأنبياء أو كالأنبياء الذين أوحي إليهم. ومن ثم ليس من شأن لمن «تشبه بالفلاسفة وتسموا بأسمائهم» من المتأخرين غير أن يحرفوا أقوال «أولئك الحكماء» وأن يخرجوا على رسومهم وأن يتقولوا على ألسنتهم وأن يبتدعوا «تلك الوساوس الكبيرة التي زعموا أنها حكمة وفلسفة». وعلى العكس من «سبيل هؤلاء الكذابين» فإن «الحكماء الأوائل المحققين الذين وضعوا هذه الرسوم الصحيحة في النجوم والطب والهندسة وغير ذلك من علم الطبيعة، فإنهم كانوا حكماء أهل دهرهم وأئمة في أعصارهم وحجج الله على خلقه في أزمنتهم أيدهم الله بوحي منه وعلمهم هذه الحكمة». وتدليلاً على فرضية الوحي هذه، فإن الرازي المتكلم الخصيم للرازي المتفلسف لا يتردد في أن يصوغ ـ أو أن يسوق مما كان متداولاً في عصره ـ فرضية تدعيمية لا تخلو من غرابة وطرافة معاً، وهي أن قدماء الحكماء، مثلهم مثل متقدمي الأنبياء، قد حملوا في أسمائهم بالذات علامة المصدر الإلهي لحكمتهم: «قالوا إن هرمس المذكور في الفلاسفة هو إدريس، فاسمه في الفلاسفة هرمس، وفي القرآن إدريس. وهذان الاسمان مشابهان لتلك الأسماء مثل جالينوس وأرسطاليس وغير ذلك مما في آخرها «سين»،

واسمه في سائر الكتب المنزلة أخنوخ؛ فهذا دليل بأنهم كانوا يكنون بهذه الأسماء وعلى هذا التقطيع من أسماء الأنبياء ممن ذكر في القرآن، الياس وادريس، ومن هو مذكور عند أهل الكتاب من الأنبياء والحكماء: شمعون تلميذ المسيح (ع) كان يقال له فطروس، وأخوه أيضاً أحد الاثني عشر اسمه أندريوس، ومن الحواريين الاثني عشر فيلوس، ومارقوس أحد الأربعة... فهذه أسماء الأنبياء والحكماء ومثلها أسماء كثيرة، وهي تشاكل أسماء الفلاسفة القدماء الذين وضعوا كتب الطب والنجوم والهندسة، وكنوا عن أنفسهم بهذه الأسماء»[٧٦].

وعلى الرغم من الضربة القاصمة التي يقال إن الغزالي سددها إلى الفلسفة، فقد ظل ابن رشد في أقصى المغرب يعلن ـ وإن ضمن دائرة ضيقة من أهل النخبة ـ أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[٧٧]. مثلما ظل فخر الدين الرازي، في أقصى المشرق، مصمماً على الجمع بين الفلسفة وعلم الكلام ـ منهجياً لا عقدياً ـ من خلال ما أسماه ابن خلدون «طريقة المتأخرين». ورغم

---

(٧٦) أبو حاتم الرازي: **أعلام النبوة**، تحقيق صلاح الصاوي وغلام حنا أغواني، منشورات الأكاديمية الإيرانية الأمبراطورية للفلسفة، طهران ١٩٧٧، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٧٧) أبو الوليد بن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٦، ص ٦٧.

أن الهم الأول للرازي كمتكلم كان الرد على عقائد الفلاسفة بمناهج الفلاسفة، إلا أنه في نظام مرجعياته جعل الأولوية الابستمولوجية للفلسفة، ولم يستشهد على سبيل المثال في كتابه الضخم «**المباحث المشرقية**» بآيات من القرآن إلاّ على سبيل المعاني لا الأدلة. بل إنه اجترأ، وهو ابن القرن السادس الذي أجبر الفلسفة على الانكماش في «غيتو» ضيق، على أن يقيم موازاة فريدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بين أرسطو، الأب المؤسس للمنطق، وبين الشافعي، الأب المؤسس لعلم أصول الفقه. فهالة الإمامة التي كانت أحاطت بصاحب «**الرسالة**» لم تمنع الرازي من أن يقيم بين الرجلين علاقة مماثلة يمثل فيها أرسطاليس، لا الشافعي، الحد الأول للقياس: «إعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى المنطق. . . وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلَّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة. فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يُرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين. . . فكذلك ـ ها هنا ـ الناس كانوا قبل الإمام الشافعي (رضي) يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة

أرسطاليس إلى علم العقل»[٧٨].

إن الوقائع عنيدة كما يقول المثل. ووقائع التاريخ العربي الإسلامي تقول إن الفلسفة العربية الإسلامية قد وجدت، وأن عشرات من الفلاسفة، من المسلمين سنة وشيعة، ومن النصارى واليهود والصابئة، قد عاشوا ونبغوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وألفوا كتبهم بالمئات، واصطنعوا بالعربية لغة فلسفية لا تصمد للمقارنة معها، قبل ثورة الحداثة الأوروبية، سوى يونانية العصر الهلنستي أو لاتينية العصر الوسيط المتأخر.

ونظرية «الضربة القاضية» الغزالية، التي يتبناها الجابري نقلاً عن دي بور في **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، هي إما نظرية ساذجة أو سيئة النية.

ساذجة لأنها تتصور أنه في مستطاع فقيه متكلم ـ كان فضلاً عن ذلك موظفاً أيديولوجياً لدى الدولة السلجوقية ـ أن ينهي بمفرده الفلسفة ويهير صرحها بمعول النقد «الخاصي» أو بمعول التبديع والتكفير «العاميّ».

وسيئة النية لأن الغرض المسكوت عنه الذي تقوم على أساسه هو أن الفلسفة العربية الإسلامية هشة بتكوينها وسريعة العطب بطبيعتها «المستوردة» وقابلة للسقوط من الضربة الأولى لأنها مزدرعة

---

(٧٨) الفخر الرازي: **مناقب الشافعي**، نقلاً عن: أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، طبعة دار الكتاب العربي المصورة، الجزء الثاني، ص ٢٢٨.

ولا جذور لها في تربة الحضارة العربية الإسلامية[٧٩].

وفي الحالين جميعاً فإن نظرية «الضربة القاضية» ليس لها سوى مؤدى ضمني واحد: إن الفلسفة في حضارة الإسلام عرض عارض، صدفة تاريخية، بينما هي في حضارة المسيحية جوهر ثابت وقانون للتاريخ.

وهكذا تقلب الحقيقة التاريخية مرتين: فمنفى الفلسفة في مسيحية القرون الأولى يغدو وطناً، وتوطُّن الفلسفة في إسلام القرون الأولى يغدو مهجراً.

والواقع أن ما يحتاج إلى تفسير في نظرية الضربة القاضية ليس السهولة التي آتت بها مفعولها، بل السهولة التي تم توجيهها بها.

ذلك أن الفلسفة كانت بالفعل لفظت أنفاسها عندما سدد إليها، بعد الوفاة، الغزالي ضربته.

ولئن يكن الفلاسفة الذين بدَّعهم وكفَّرهم لم يردّوا الفعل، فلأنه كما قال الشاعر العربي «فما لجرحٍ بميت إيلام».

ولئن تكن الفلسفة قد ماتت، فهذا معناه أيضاً أنها قد عاشت وتطاول عمرها ما بين قرنين وثلاثة قرون. ولئن ماتت فما ذلك بضربة من عصا ساحر أسماها صاحبها «**تهافت الفلاسفة**»، وإنما

---

(٧٩) قد يكون مفيداً التنويه هنا بأن الجابري لا يسارع إلى تبني نظرية دي بور إلا لأنها تخدم نظريته هو نفسه في عدم صلاحة المشرق للفلسفة من حيث إنه أرض للاعقلانية. وهكذا يقول: «فعلاً، لم تقم للفلسفة بعد الغزالي قائمة، ولكن فقط في المشرق العربي» (**نحن والتراث**، ص ١٥٧).

بأسباب تاريخية. بل لنبادر حالاً إلى القول بأن الأسباب التاريخية التي ماتت بها الفلسفة في الإسلام ـ وفي الرقعة الجغرافية المركزية منه[٨٠] ـ هي عينها الأسباب التي كانت أدت في مسيحية القرون الأولى إلى دفن الفلسفة اليونانية وحالت دون مولد فلسفة مسيحية.

فما قتل الفلسفة مرتين في مسيحية القرون الأولى قتلها للمرة الثالثة في إسلام القرون المتأخرة: **تسنين العقيدة القويمة**.

وبدون أن نزعم أن ذلك هو السبب الوحيد للوفاة، فإننا لن نستطيع بدونه أن نجد تعليلاً لا للوفاة قبل الضربة القاضية، ولا للضربة القاضية بعد الوفاة.

إن تسنين العقيدة القويمة في الإسلام تعود بداياته الأولى إلى أحمد بن حنبل (٢٤١ـ ٢٩٠هـ) أو بالأحرى إلى الحركة التي قادها أهل الحديث وشريحة متعاظمة من الفقهاء تحت اسمه، والتي بلغت ذروتها مع ابن تيمية (٦٦١ـ ٧٢٨هـ) الذي لقب بحق مجدد الحنبلية في القرن الثامن.

وقد يكون من أولى مفارقات هذه الحركة، التي انتهت إلى

---

(٨٠) يملي هذا التحديد لمكان الوفاة كون استطالتين للفلسفة العربية الإسلامية كتبت لهما النجاة: في مشرق المشرق وفي المغرب. ففي خراسان وبلاد ما وراء النهر أمكن للتقليد الفلسفي السينوي أن يتواصل إلى القرن الثامن بالعربية، وإلى القرن الثامن عشر بالعربية والفارسية معاً. أما في الأندلس، فلم يتطاول عمر الفلسفة مع ابن رشد إلى نهاية القرن السادس إلا بقدر ما ارتضت أن تعيش نوعاً من حياة سرية، وفي ظل حماية البلاط.

تكوين أصلب جسم عقدي في تاريخ الإسلام، أن مؤسسها نفسه كان يحاذر، ربما لتقواه، من أن يترك وراءه «مؤلفات مذهبية قمينة بأن تُحِلّ، محل نص القرآن والسنة، المعطيات العسفية للاجتهاد الشخصي»[٨١]. فليس يكفي أن نقول في ابن حنبل إنه الممثل الأخير والأكثر تطرفاً لمدرسة «نقض الرأي»، بله تبديعه وتكفيره في حال مفارقته للنص أو إنابته نفسه منابه، بل ينبغي أن نضيف أن ابن حنبل مؤسس لمدرسة جديدة هي مدرسة الفكر الجماعي والإجماعي. فإبن عمه الشقيق حنبل بن اسحاق هو من يروي عنه حبه رواية الآثار التالية: «ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية». أو كذلك: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[٨٢]. ومن ثم لا عجب أن تكون أول عقيدة ـ أو قانون إيمان Crédo بحسب مفردات اللاهوت المسيحي ـ قد وضعت على لسانه. وقد أورد نصها بشيء من الاختلاف ابن أبي يعلى في «**طبقات الحنابلة**» وأبو الفرج بن الجوزي في «**مناقب الإمام أحمد بن حنبل**» كالآتي: «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك في إيمانه،

---

(٨١) هنري لاوست: «الحنبلية في ظل خلافة بغداد»، في: **تعدديات في الإسلام** Pluralismes dans L'Islam، مكتبة غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٨٣، ص ٨.

(٨٢) حنبل بن اسحاق: **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، نقلاً عن فهمي جدعان: **المحنة**، دار الشروق، عمان ١٩٨٩، ص ٢٢٤.

ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب، وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله... وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعاً... وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وقدّم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق علي بن أبي طالب... وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير، بر أو فاجر، والمسح على الخفين في السفر والحضر... والقرآن كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق، والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والجهاد ماضٍ منذ بعث الله محمداً صلى الله وسلم إلى آخر عصبة يقاتلون الدجّال... والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك ولا تقاتل في فتنة والزم بيتك. والإيمان بعذاب القبر، والإيمان بمنكر ونكير، والإيمان بالحوض والشفاعة، والإيمان أن أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى، والإيمان أن الموحدين يخرجون من النار بعد ما امتحنوا، كما جاءت الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي صلى الله عليه وسلم، نؤمن بتصديقها، ولا نضرب لها الأمثال. هذا ما اجتمع عليه العلماء في جميع الآفاق»[٨٣].

وقد كرت بعد ذلك سبحة «العقائد» حتى أمكن لمختص لامع في الدراسات الحنبلية أن يقول: «لقد كانت **العقيدة** القانون الأساسي للحركة، المصدر الذي تستمد منه مبرر وجودها ومذهبها ووسائل

(٨٣) نقلاً عن: **عقائد السلف**، تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧١، ص ١١ـ ١٢.

عملها ومبادىء انضباطها»[٨٤].

وقد انتقلت «عدوى» العقائد إلى الفرق الأخرى. فقد صاغ مثلاً الفقيه أبو الحسين الملطي، الشافعي الهوى (ت ٣٧٧) «بيان السنة» على النحو التالي: «إن أصول السنة مما اجتمع عليه الفقهاء والعلماء... الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله، والنهي عما نهى عنه الله، والإخلاص بالعمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشره من الله، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين، والمسح على الخفين، والجهاد مع أهل القبلة، والصلاة على من مات من أهل القبلة سنة، والإيمان يزيد وينقص، قول وعمل، والقرآن كلام الله[٨٥]، والصبر تحت لواء السلطان على ما كان منهم من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا، ولا يُنزل أحد من أهل التوحيد

---

(٨٤) جورج مقدسي: **ابن عقيل وانبعاث الإسلام السلفي في القرن الحادي عشر (الخامس للهجرة)** Ibn ‘Aqîl et la Résurgence de L’Islam Traditionaliste au XI^e Siècle، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق ١٩٦٣، ص ٣١٨.

(٨٥) بديهي أن الصياغة الدقيقة للغة «العقائد» قد تخفي أحياناً خلافات لاهوتية كبيرة. فحدّ القرآن بأنه «كلام الله» ما كان ـ في سياق الحرب على المعتزلة ـ ليحظى برضا الحنابلة الذين وضعوا على لسان أحمد بن حنبل في كتاب «**الرد على الزنادقة والجهمية**» قوله: «أخبرنا أبو بكر قال: حدثنا أبو داود قال: سمعت عثمان بن أبي شيبة يقول: هؤلاء الذين يقولون «كلام الله» ويسكتون شر من هؤلاء ممن قال: القرآن مخلوق... وسمعت أحمد بن إبراهيم يقول: سمعت محمد بن مقاتل العباداني، وكان من خيار المسلمين يقول في الواقفة: هم عندي شر من الجهمية...» (**عقائد السلف**، مصدر آنف الذكر، ص ١١١).

جنة ولا ناراً، ولا يكفر أحد من أهل التوحيد بذنب وإن عملوا الكبائر، والكف عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله عنهم أجمعين»[٨٦].

بيد أن المدرسة الحنبلية تميزت عن غيرها من المدارس الإسلامية بميزتين حاسمتين. فقد بدت أولاً أكثر «سنية»، أي أكثر تمسكاً من غيرها بالعقيدة القويمة، بحكم من أنها كانت في المقام الأول **مدرسة حديث**. فعلى حين أن المدارس الأخرى، الحنفية والشافعية والمالكية، تعتمد على الاجتهاد والقياس ومبدأ الإجماع، فإن العماد الأول للحنابلة كان الحديث النبوي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون **المسند** الذي جمعه الإمام أحمد بن حنبل هو أكبر مجموعات الأحاديث بإطلاق. فصحائف الحديث الأولى ما كانت تحوي من الأحاديث إلا العشرات. وما تعدت كتب الحديث الأولى المئات. فـ «**موطأ**» الإمام مالك بن أنس، على شهرته، ما جمع سوى «ما يقرب من خمسمائة حديث وبضعة آلاف مسألة من فتاوى الصحابة»[٨٧]. وكتب الصحاح هي وحدها التي تعدت الرقم إلى الآلاف، فوصلت مع **صحيح** مسلم إلى ٧٢٧٥ حديثاً، ومع **صحيح**

---

(٨٦) أبو الحسين الملطي الشافعي: **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة المثنى المصورة، بغداد ١٩٦٨، ص ١٤.

(٨٧) إبراهيم فوزي: **تدوين السنة**، منشورات رياض الريس، بيروت ١٩٩٤، ص ٦٢.

البخاري إلى ٩٠٨٢ حديثاً[٨٨]. ولكن **مسند** أحمد قفز بالمقابل إلى قرابة ٤٠٠٠٠ حديث، وكان شرطه الوحيد لجمعها وتدوينها أن تكون مشهورة، سواء أكانت صحيحة أم ضعيفة.

وبالإضافة إلى مظهر التمسك بالسنة النبوية هذا، تميزت الحنبلية عن غيرها من المدارس بكونها مدرسة فقه وكلام معاً. فالمدارس الأخرى كانت إما، كالحنفية والشافعية والمالكية، مدارس فقه، وإما، كالمعتزلة والأشاعرة، مدارس كلام.

وإلى هذه وتلك ينبغي أن نضيف ميزة من «**طبيعة سوسيولوجية**. فالمدارس الفقهية الأخرى كانت موقوفة على «الاختصاصيين» إن جاز التعبير. والمدارس الكلامية، من معتزلة وأشاعرة، كانت تتوجه إلى **النخبة المثقفة**. أما الحنبلية فكانت تستند سوسيولوجياً إلى الجمهور العريض، أو إلى **العامة** كما كان يقال حينئذ. وكانت تجند دعاتها من صفوف المحدِّثين والوُعَّاظ والقُصَّاص ممن هم على صلة بالطبقات الشعبية العميقة. وعلى هذا النحو امتلكت طاقة تعبوية ما أتيحت لأية فرقة سنية أخرى.

وإذا أضفنا إلى هذه الصفة الشعبية الطبيعة التبسيطية لجهازها العقائدي (= صيغة «العقيدة») وطابعه الشمولي (الجمع بين الحديث والفقه والكلام) أمكن لنا أن نفهم كيف كانت الحنبلية مرشحة، أكثر من سواها، لأن تضطلع في ذلك العصر بدور **الأيديولوجيا التوتاليتارية**.

---

(٨٨) شيخ بوعمران ولويس غارديه: **بانوراما الفكر الإسلامي** Panorama de la Pensée Islamique، منشورات سندباد، باريس ١٩٨٤، ص ٣٢.

وككل أيديولوجيا جماعية ومتطرفة فإنه ما كان للحنبلية أن تتكون وتنمو وتطغى على ما سواها من الحركات المنافسة إلا في **جو الأزمة**. فالخطر هو العصب المغذي للحركات المتشددة، وفي إساره تختنق التعددية وتتوحد ردود الفعل في شكل عصبية جماعية. والحال أن عصر **الصعود الصاعق** للحنبلية في القرن الرابع هو عصر أزمات متزامنة ومتتالية، خارجية وداخلية معاً. فمنذ نهاية المائة الثالثة كانت قد قامت في تونس، على حد تعبير السيوطي «الدولة الخبيثة العبيدية»، أي الفاطمية، فاستقلت عن الخلافة العباسية، بل صارت تهددها تهديداً مباشراً عندما دخل المعز لدين الله الفاطمي مصر (حيث اختط القاهرة) سنة اثنتين وستين وثلاث مائة. وتراكب مع الخطر الفاطمي الخطر القرمطي. فمنذ مطلع القرن الرابع وقعت البصرة، وبغداد نفسها، تحت تهديد القرامطة. وفي عام ٣١٦ وضع أبو طاهر الجنابي، زعيم القرامطة، نفسه تحت لواء الدعوة الفاطمية، وهاجم مكة عام ٣١٧ واستولى على حجر الكعبة الأسود الذي ظل في حوزة القرامطة إلى عام ٣٣٩. وفي عهد الخليفة المستكفي بالله (٣٢٩ـ ٣٣٣) تسلط الحمدانيون على بغداد قبل أن يستقلوا بأنفسهم في حلب. وفي أثناء ذلك خرج ابن رائق، ومن بعده البريدي الذي نهب بغداد ودار الخلافة. وأدركت هذه الأزمة الدائمة ذروتها مع تغلب أحمد بن بويه ودخوله بغداد عام ٣٣٣ على رأس عساكره من الديلم. ومع أن المستكفي خلع عليه ولقبه «معز الدولة» وأظهر «التشيع»، إلا أنه سرعان ما «تخيل» الأمير البويهي منه، فأمر بجنده فهاجموا دار الخلافة ونهبوها وجروا المستكفي أرضاً بعمامته وسملوا عينيه. وبعد خلعه وتنصيب ابن عمه ـ تحت

اسم المطيع لله ـ مكانه استاقوا المستكفي إليه، «فسلم عليه بالخلافة وأشهد على نفسه بالخلع»، ثم عاد إلى سجنه ليموت فيه بعد أربع سنوات. وفي السنة الأولى من خلافة المطيع «اشتد الغلاء ببغداد حتى أكلوا الجيف والروث، وماتوا على الطرق، وأكلت الكلاب لحومهم، وبيع العقار بالرغفان، ووجدت الصغار مشوية مع المساكين»[٨٩]. ولا شك أن كارثة المجاعة هذه، مثلها مثل الكوارث الطبيعية التي أعقبتها[٩٠]، قد جرى تفسيرها ـ كما الحال دوماً في كل مجتمع ديني ـ على أنها علامة على غضب إلهي وعقاب سماوي. وتضامن هذا الشحن للوجدان الديني بشحن للوجدان الطائفي. ففي سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، مثلاً، شهدت بغداد فتنة خطيرة بين السنة والشيعة قادها الحنبلي البربهاري بهدف هدم مسجد براثا الذي كان الأمير بجكم التركي قد أعاد بناءه بعد أن

(٨٩) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، مصدر آنف الذكر، ص ٣٩٨.

(٩٠) ينقل السيوطي دوماً عن ابن الجوزي أنه «في سنة ست وأربعين [وثلاثمائة] نقص البحر ثمانين ذراعاً، وظهر فيه جبال وجزائر وأشياء لم تعهد، وكان بالري ونواحيها زلازل عظيمة، وخسف ببلد الطالقان، ولم يفلت من أهلها إلا نحو ثلاثين رجلاً، وخسف بمائة وخمسين قرية من قرى الري، واتصل الأمر إلى حلوان فخسف بأكثرها، وقذفت الأرض عظام الموتى وتفجرت منها المياه، وتقطع بالري جبل، وعلقت قرية بين السماء والأرض بمن فيها نصف النهار ثم خسف بها وانخرقت الأرض خروقاً عظيمة، وخرج منها مياه منتنة، ودخان عظيم... وفي سنة سبع وأربعين عادت الزلازل بقم وحلوان والجبال، فأتلفت خلقاً عظيماً، وجاء جراد طبق الدنيا، فأتى على جميع الغلات والأشجار» (المصدر نفسه، ص ٤٠٠).

كان الخليفة المقتدر بالله ـ وقد بلغه أنه «يجتمع فيه قوم ممن ينسب إلى التشيع» ـ «أمر بكبسه يوم الجمعة وقت الصلاة، فكبس وأخذ من وجد فيه فعوقبوا وحبسوا حبساً طويلاً وهدم المسجد حتى سوي بالأرض وعفى رسمه ووصل بالمقبرة التي تليه»[٩١]. وقد تفاقمت هذه الفتن مع تغلُّب بني بويه ابتداء من عام ٣٣٤. ففي سنة ٣٤٨ «اتصلت الفتن بين الشيعة والسنة وقتل بينهم خلق ووقع حريق كبير في باب الطاق». وفي سنة ٣٥١ «كتبت الشيعة ببغداد على أبواب المساجد لعنة معاوية، ولعنة مَنْ غصب فاطمة حقها من فدك، ومَنْ منع الحسن أن يدفن مع جده، ولعنة من نفى أبا ذر». وفي السنة التالية أسس معز الدولة البويهي، لأول مرة، احتفالاً رسمياً بيوم عاشوراء، أي ذكرى استشهاد الحسين في المواجهة مع عساكر يزيد بن معاوية في كربلاء، فـ «ألزم الناس بغلق الأسواق ومنع الطباخين من الطبيخ، ونصبوا القباب في الأسواق، وعلقوا عليها المسوح، وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن المأتم على الحسين»[٩٢]. وإذ يطلق السيوطي على احتفال عاشوراء وعلى «عيد غدير خم» ـ وكان وراء تأسيسه معز الدولة أيضاً ـ اسم «البدعة»، فإنه يغيب عنه أن يشير أن هذه «البدعة» قوبلت من قبل الحنابلة، المهيمنين على الشارع البغدادي، بـ «بدعة مضادة» لاحقة تمثلت بتأسيس عيدين يعقب كل منهما يوم عاشوراء

(٩١) أبو الفرج بن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ج ٦، ص ٣١٧.

(٩٢) **تاريخ الخلفاء**، ص ٤٠٠ـ ٤٠١.

ويوم غدير خم بثمانية أيام: زيارة قبر مصعب بن الزبير والاحتفال بيوم الغار[٩٣]. وكثيراً ما كانت الاحتفالات بهذه الطقوس الدينية تتحول إلى مصادمات طائفية. ومما زاد في خطورة هذه المصادمات أن كلتا الجهتين زودت نفسها بـ «ميليشيا» شبه عسكرية عرفت في كتب الحوليات باسم «عياري بغداد». وكان الهمّ الأول لهؤلاء العيارين، المتكسبين من الفتنة، إشعال نارها كلما واتتهم الفرصة ليجنوا المزيد من المغانم من جراء نهب الدور وإحراقها. وكثيراً ما يتولون، من الجهتين، قيادة الاحتفالات التذكارية، مما كان يعطيها بالضرورة طابعاً صدامياً. وفي ظل هيمنة هؤلاء المرتزقة عرفت بغداد، على امتداد النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس سلسلة متتالية من الفتن التي روى وقائعها بشيء من الحياد ابن الأثير في «**الكامل**»، وبشيء من التحيز ابن الجوزي في «**المنتظم**». بل إن تلك المواجهات غالباً ما كانت تتطور إلى «حرب شوارع» حقيقية، وكانت أكثر الأحياء تعرضاً للقتال ولعمليات الإغارة والإغارة المضادة ـ مع ما يرافق ذلك بالضرورة من أعمال نهب وحرق ـ حي الكرخ الشيعي في مواجهة حي باب البصرة، وحيّ سوق يحيى

---

(٩٣) كما يلاحظ دارس حياة الحنبلي ابن عقيل وعصره، فإن تأسيس مثل تلك الأعياد التذكارية كان يتطلب «مؤمنين» و «جهازاً تنظيمياً» في آن معاً، ولا يمكن أن يعد من «الفضول التاريخي» الذي «لا أثر له على الحياة السياسية والثقافية للعصر» (**ابن عقيل وانبعاث الإسلام السلفي في القرن الحادي عشر**، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٦). فنحن ههنا أمام مفتاح أساسي للوسط البغدادي في القرن الرابع. وهذا الوسط هو ما يعنينا حصراً، لأنه الوسط الذي شهد مولد الفلسفة وموتها معاً.

السني في مواجهة باب الطاق. وفي جو التعبئة المحموم لهذه المصادمات كان من شبه المحتم أن تتوحد الجبهات، وأن يصبّ كل فريق نفسه في كتلة متراصة. وكان من شبه المحتم أيضاً أن يطغى الفريق الحنبلي، وهو المؤهل أكثر من غيره تنظيمياً وشعبياً لقيادة عمليات الهجوم والدفاع، على غيره من الفرق، وأن يحدث بينه وبين عامة أهل السنة نوع من التماهي. ولا غرو بالتالي أن يكون حنابلة بغداد قد عرفوا يومئذ باسم «العامة»، وأن يكونوا قد سموا أنفسهم باسم «أهل السنة والجماعة»، في الوقت الذي كان فيه خصومهم من الشيعة والمعتزلة يلقبونهم بـ «الحشوية».

في شروط كهذه كان من المحتم أن تختنق الفلسفة. فالتسامح هو أوكسجين الفلسفة بقدر ما أن التعصب هو ثاني أوكسيد فحمها. والفلسفة بطبعها **خاصية**، فيما الأيديولوجيا، ولا سيما إذا تلبست مضموناً طائفياً، بجوهرها **عامية**. وبغداد في النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس بتمامه تقدم نموذجاً لمدينة/ مجتمع تعيش في ظل **استنفار أيديولوجي دائم**. فالدولة كانت منشطرة بين الخلافة العباسية والإمارة البويهية. والمجتمع كان منشطراً بين سنة وشيعة. والمدينة كانت منشطرة في خريطتها الديموغرافية إلى أحياء متعادية ومتخندقة على نفسها. وكان الفضاء الوحيد المعدوم هو الفضاء المختلط، أو المتعدد كما بتنا نقول اليوم. والحال أن الفلسفة لا يمكن أن تسكن فضاء غيره. ونبتتها ـ الهشة أصلاً ـ تذوي وتموت لا محالة إذا افتقدت تربتها نسغ التعددية المغذي وأجبرت على العيش في العراء الجلمودي للكتلة الصخرية الاحادية الصماء.

ونحن نملك على كل حال دليلاً مادياً تاريخياً على كون الفلسفة ماتت اندثاراً واضمحلالاً، لا موتاً عنيفاً، قبل زمن مديد من تسديد الغزالي ضربته «القاضية» إليها. فالقفطي، في ترجمته ليحيى بن جزلة (ت ٤٩٣هـ)، يقول: «كان رجلاً نصرانياً، طبيباً ببغداد، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ الذين كانوا في زمانه؛ وأراد قراءة المنطق فلم يكن في النصارى المذكورين في ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن. وذكر له أبو علي بن الوليد، شيخ المعتزلة في ذلك الأوان، ووصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية، فلازمه لقراءة المنطق، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الإسلام، ويشرح له الدلالات الواضحة ويبين البراهين، حتى استجاب وأسلم»[٩٤].

ففي أواسط القرن الخامس كانت سلالة فلاسفة بغداد ومناطقتها قد انقطعت إذن، ولم يبق وريث واحد لتلك الذرية التي تنطعت، في ظل حضارة مركزية كالحضارة العربية الإسلامية، «للنظر في العقل بالعقل» والتي ضمت في ما ضمت من الأسماء: ابن المقفع وجابر بن حيان والكندي وأحمد بن كرنيب الكاتب والسرخسي والبلخي والهمداني ومتى بن يونس والرازي ويحيى بن عدي والفارابي والمسعودي والسجستاني والعامري والتوحيدي وعيسى بن علي وابن الخمار وابن زرعة ومسكويه، وهذا بالإضافة إلى إخوان الصفاء الخمسة: البستي والزنجاني والنهرجوري والعوفي وزيد بن رفاعة.

---

(٩٤) ابن القفطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٣٦٥.

وإشارة النص إلى أبي علي بن الوليد لا تخلو من أهمية. فـ «شيخ المعتزلة في ذلك الأوان» هذا تعرض للاضطهاد هو نفسه أكثر من مرة. وفي إحدى المرات، وتحديداً في يوم ١٢ شعبان ٤٥٦، هاجمه «العامة» وأهانوه وجرحوه في عقر داره في حي الكرخ[٩٥]. وفي مرة ثانية، وتحديداً في ١٥ جمادى الأول ٤٦٠، هاجموه في جامع المنصور لمنعه من الوعظ والتدريس. والواقع أن اضطهاد المعتزلة، الذين كانوا أقرب لاهوتيي الإسلام إلى الفلسفة، كانت تجددت دورته في عهد القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٤٢) بعد المحنة الكبرى التي أنهت وجودهم كطبقة أيديولوجية سائدة في عهد المتوكل على الله (٢٣٢ـ ٢٤٧). ففي عام ٤٠٨ـ عام الفتنة الكبرى الثانية كما يسميه بعض أدباء الحوليات ـ تجددت «الفتنة بين الشيعة والسنة» و «تفاقمت» كما يقول ابن الجوزي حتى «عمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين مما يليهم وقتل الناس على هذين البابين»[٩٦]. وفي تلك السنة أيضاً ـ على حد تعبير ابن الجوزي دوماً ـ «استتاب القادر المبتدعة»، وأمر بإخضاع البقية الباقية من المعتزلة والمشتبه في أمرهم من الفقهاء والوعاظ والمعلمين لاستتابة علنية تحت طائلة المنع من

---

(٩٥) الواقع أن حي الكرخ، خلافاً لما هو متداول، لم يكن حياً «شيعياً» صرفاً. فقد كان، في الطبوغرافية الدينية لبغداد، قد تحول إلى «ملجأ» عام للنصارى كما هو واضح من النص، ولبقايا المعتزلة، وللأقلية الحنفية البغدادية.

(٩٦) إذن فتقليد حواجز الذبح على الهوية في الحرب الأهلية اللبنانية ليس جديداً في تاريخ الممارسات الطائفية.

ممارسة الوظيفة العامة والنفي، بل القتل والصلب[٩٧]. وفي ١٧ رمضان من السنة التالية تليت على الملأ في دار الخلافة رسالة كتبها القادر بالله بنفسه وأعطاها شكل «عقيدة» تضمنت، في أهم ما تضمنته، إكفار المعتزلة وإباحة دم القائلين بخلق القرآن. ثم كرر الخليفة بياناته الاعتقادية لثلاث مرات على التوالي. ومن مجموع هذه الرسائل صيغ ما يعرف في تاريخ الحوليات باسم «الاعتقاد القادري»، أو باسم «الاعتقاد القادري ـ القائمي» بعدما بادر القائم بأمر الله في عام ٤٣٢ـ أو ٤٣٣ بحسب رواية ابن الجوزي ـ إلى تلاوة «عقيدة» أبيه في الديوان بحضور جلة من الفقهاء والعلماء والزهاد. ومنذئذٍ درج التقليد على إعادة التلاوة العلنية للاعتقاد القادري ـ القائمي في المناسبات الكبرى، وفي التظاهرات الجماعية، وفي كل مرة تدعو فيها الحاجة إلى تثبيت الحنابلة لمواقعهم في المواجهة مع خصومهم الذين كفوا في القرن الخامس

---

(٩٧) يقول ابن الجوزي: «في سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر بالله فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرّؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم. وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام» (المنتظم، مصدر آنف الذكر، ج ٧، ص ٢٨٧).

عن أن يكونوا محض معتزلة ليدخل في عدادهم أيضاً الأشاعرة، والأحناف، وحتى الشوافع. ونظراً إلى خطورة الدور الذين اضطلع به الاعتقاد القادري ـ القائمي في تقنين العقيدة القويمة وفي ترجيح سيادة ما قد لا نتردد في أن نسميه بـ «الأورثوذكسية الإسلامية»، فإننا سنثبت نصه كاملاً، نقلاً عن المصدر التاريخي الوحيد الذي حفظه لنا، وهو منتظم ابن الجوزي:

«يجب على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، وهو أول لم يزل، وآخر لا يزال، قادر على كل شيء، غير عاجز عن شيء، إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، غني غير محتاج إلى شيء، لا إله إلا هو، الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، يطعم ولا يطعم، لا يستوحش من وحدة ولا يأنس بشيء، وهو الغني عن كل شيء، لا تخلقه الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور والأزمان وهو خالق الدهور والأزمان والليل والنهار والضوء والظلمة والسموات والأرض وما فيها من أنواع الخلق والبر والبحر وما فيهما وكل شيء حي أو موات أو جماد؟ كان ربنا وحده لا شيء معه ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه فاستوى عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو مدبر السموات والأرضين ومدبر ما فيهما ومن في البر والبحر، ولا مدبر غيره، ولا حافظ سواه، يرزقهم ويمرضهم ويعافيهم ويميتهم ويحييهم، والخلق كلهم عاجزون والملائكة والنبيون والمرسلون والخلق كلهم

أجمعون، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع والمبصر ببصر، يعرف صفتهما من نفسه لا يبلغ كنههما أحد من خلقه، متكلم بكلام لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه السلام، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية. ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكليماً وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه فتلاه جبريل على محمد وتلاه محمد على أصحابه وتلاه أصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق بكل حال متلواً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه. ويعلم أن الإيمان قول وعمل ونية وقول باللسان، وعمل بالأركان والجوارح وتصديق به يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهو ذو أجزاء وشعب، فأرفع أجزائه لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان، والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، والإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختم له، فلذلك يقول مؤمن إن شاء الله وأرجو أن أكون مؤمناً، ولا يضره الاستثناء والرجاء، ولا يكون بهما شاكاً ولا مرتاباً، لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه من أمر آخرته وخاتمته، وكل شيء يتقرب به إلى الله تعالى ويعمل لخالص وجهه من أنواع الطاعات، فرائضه وسننه وفضائله، فهو كله من الإيمان منسوب إليه، ولا يكون للإيمان نهاية أبداً لأنه لا نهاية للفضائل ولا للمتبوع في الفرائض أبداً. ويجب أن

يحب الصحابة من أصحاب النبي ﷺ كلهم، ويعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله ﷺ، وأن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ويشهد للعشرة بالجنة ويترحم على أزواج رسول الله ﷺ. ومن سب عائشة رضي الله عنها فلا حظ له في الإسلام، ولا يقول في معاوية إلا خيراً، ولا يدخل في شيء شجر بينهم ويترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: ﴿**والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾. وقال فيهم: ﴿**ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين**﴾. ولا يكفر بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها، فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ حتى يخرج وقت الأخرى فهو كافر، وإن لم يجحدها لقول النبي ﷺ بين العبد والكفر ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر ولا يزال كافراً حتى يندم ويعيدها، فإن مات قبل أن يندم ويعيد أو يضمر أن يعيد لم يصلً عليه وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف، وسائر الأعمال لا يكفر بتركها وإن كان يفسق حتى يجحدها. ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجى به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله تعالى. وقال النبي ﷺ: وعلم الدين النصيحة، قيل لمن يا رسول الله قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعامتهم. وقال عليه السلام: أيّما عبد جاءته موعظة من الله تعالى في دينه فإنها نعمة من الله سيقت إليه، فإن قبلها يشكر

وإلا كانت حجة عليه من الله ليزداد بها إثماً ويزداد بها من الله سخطاً. جعلنا الله لآلائه من الشاكرين ولنعمائه ذاكرين وبالسنة معتصمين وغفر لنا ولجميع المسلمين»(٩٨).

وليس من العسير أن ندرك أن المستهدف الأول في نص هذه العقيدة المعتزلة، إذ إن كل «من قال إنه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه». كما لا يخفى أن النص يستهدف عموم أصحاب التشيع استهدافاً مباشراً بتثبيته نظرية أهل السنة والجماعة في الإمامة، وبترتيبه التفاضلي الرباعي لخلافات الصدر الأول، وبإنكاره على من يتقول على عائشة، أو حتى على معاوية، أن يكون له «حظ في الإسلام». ولكن النص يستهدف أيضاً، وإن على نحو أشد إضماراً، الأشاعرة الذين يؤكد ضدهم أن صفات الله «حقيقية» كلها، وليس بينها صفة «مجازية» كما يقولون. بل إنه، بالكيفية التي يردّ بها دعوى خلق القرآن، يحلل دم الأشاعرة بقدر المعتزلة. ذلك أن الأشاعرة، وإن ميزوا أنفسهم عن المعتزلة بإنكارهم القول بخلق القرآن، أثبتوا ولم ينفوا القول بخلق «أحواله» من حفظ وسماع وتلاوة وكتابة. والحال أن النص يكفر «من قال إنه مخلوق على حال من الأحوال»: «متلوّاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً»(٩٩). وخير دليل على أن سلاح

---

(٩٨) ابن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ١٠٩ـ ١١١.

(٩٩) يقول مثلاً عبد القاهر البغدادي، كبير متكلمي الأشاعرة في النصف الأول من القرن الخامس، في فصل عقده تحت عنوان «في بيان وجوه كلام الله»: «قراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة، وبالسريانية إنجيل. والقراءة غير =

«الاعتقاد القادري» كان موجهاً، أو قابلاً للتوجيه أيضاً، إلى الأشاعرة أن المطلب الأول لمواكب المتظاهرين في جميع الفتن التي وقعت بين الحنابلة والأشاعرة في القرن الخامس هو تلاوة أو إعادة تلاوة الاعتقاد القادري في ديوان دار الخلافة أو من فوق منبر جامع المنصور. وكان شعار حنابلة بغداد في تظاهراتهم وجنازاتهم كما يذكر ابن الجوزي: «سني حنبلي لا أشعري قشيري». ورغم الحصانة التي بات يتمتع بها الأشاعرة بعد احتضان السلاجقة لهم، فإن الحنابلة البغداديين لم يتهيبوا في فتنة ٤٧٥هـ، بالنظر إلى ما لهم من قوة في الشارع، من المطالبة بإغلاق المدرسة النظامية نفسها، قائلين على لسان أحد وعاظهم: «هذه المدرسة التي بناها الطوسي ـ يشير إلى نظام الملك ـ مُدْرِسة للدين مفسدة على المسلمين ويجب أن تُنقض وتُدرس»[(١٠٠)].

وأياً ما يكن من أمر، فإن القوة الإلزامية للاعتقاد القادري ـ القائمي لا تعود فقط إلى أنه صادر عن مقام الخلافة في ظل أطول

= المقروء، لأن المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه، ولأن القراءات سبع والمقروء واحد. ويقال قراءة أبي عمرو وقراءة عاصم، ولا يقال قرآن أبي عمرو وغيره. ونقول: كلام الله في المصحف مكتوب، وفي القلب محفوظ، وباللسان متلو، ولا نقول: إنه في المصاحف مطلقاً، ولا نقول على الإطلاق إن كلام الله سبحانه في محل، ولكن نقول على التقييد إنه مكتوب في المصاحف» (**أصول الدين**، طبعة دار الكتب العلمية المصورة عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون باستانبول ١٩٢٨، بيروت ١٩٨١، ص ١٠٨).

(١٠٠) سبط الجوزي في «**مرآة الزمان**»، نقلاً عن جورج مقدسي: «**ابن عقيل وانبعاث الإسلام السلفي**»، ص ٣٧٢.

حكمين متتاليين ومتضامنين أيديولوجياً عرفتهما الخلافة العباسية (من يوم تولي القادر عام ٣٨١ إلى يوم وفاة القائم عام ٤٦٧)، بل كذلك إلى أنه ضُمنت له، فضلاً عن الاستمرارية التاريخية، صفة الإجماع. فقد ذكر ابن الجوزي في أخبار سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة أنه «في هذه السنة قرىء الاعتقاد القادري في الديوان. أخبرنا محمد بن ناصر الحافظ حدثنا أبو الحسين محمد بن محمد بن الفراء قال: أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر بن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة الاعتقاد القادري الذي ذكره القادر، فقرىء في الديوان، وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر»[(١٠١)].

هكذا، ولأول مرة في تاريخ الإسلام، وتماماً على طريقة مجمع نيقيا، غدا النص المركزي مقيداً بنص فرعي، وغدا التقيد بالنص الثاني مقدماً على التقيد بالنص الأول، وغدا عدم التقيد بالفرع المقيِّد للأصل «فسقاً وكفراً». وقد اقترن هذا الإجماع على نص ذي طبيعة

---

(١٠١) المنتظم، ج ٨، ص ١٠٩. وقد تكرر شبيه هذا الموقف في عام ٤٦٠ عندما تلي الاعتقاد القادري ـ القائمي في «الديوان العزيز» بناء على طلب «الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث» الذين أجمعوا على أن من لا يكفر من يكفرهم «الاعتقاد» فهو كافر. مما اضطر الأشعري ابن فورك إلى أن ينهض قائماً ويلعن بدوره «المبتدعة» قائلاً: «لا اعتقاد لنا إلا ما اشتمل عليه هذا الاعتقاد» (المصدر نفسه، ص ١٢٤٩).

«مجمعية» بتلاق وتطابق ما بين السلطة الشرعية التي يمثلها الخليفة والسلطة الأيديولوجية التي يمثلها «الزهاد والعلماء والفقهاء». وإذا أضفنا إلى ذلك سلطة الشارع العامية، كما كان يقال آنئذ، أو الجماهيرية كما بتنا نقول اليوم، أمكن لنا أن نتصور كيف نجمت عن هذه السلسلة من التماهيات بين سلطة التقرير وسلطة التفسير وسلطة التنفيذ أورثوذكسية إسلامية انتهت إلى أن توصد أمام العقل اللاهوتي، فضلاً عن العقل الفلسفي، في الثقافة العربية، الباب الذي كانت أغلقته الأورثوذكسية المسيحية من البداية في الثقافة اليونانية.

بديهي أننا لا نقول بتطابق بين الشروط التاريخية لكل من الثقافتين المسيحية والإسلامية. فالباب في هذه الأخيرة لم يبق مقفلاً بصورة دائمة كما حدث في الثقافة المسيحية على مدى ألف سنة. ذلك أن التاريخ العربي الإسلامي شهد انقطاعاً سياسياً لم يشهده التاريخ المسيحي البيزنطي. فاقتحام السلاجقة لمسرح التاريخ العربي الإسلامي أحدث من جديد انقلاباً في موازين القوى الأيديولوجية. فالأشاعرة، بعد أن كادوا يمنون في مواجهة العقيدة القويمة المحنبلة بنفس الهزيمة التي مني بها المعتزلة(١٠٢)، عادت كفتهم ترجح من

---

(١٠٢) لا يغيب عنا هنا أن السلاجقة أنفسهم بدأوا عهدهم باضطهاد الأشاعرة، وأن طغرلبك أمر في عام ٤٤٥، أي قبل سنتين من دخوله بغداد، بلعن الأشعري نفسه من فوق منابر مساجد نيسابور، وهذا ما دفع أبا القاسم القشيري إلى كتابة رسالته المشهورة باسم **«شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة»**. ولكن سرعان ما غدت الأشعرية العقيدة الرسمية للدولة السلجوقية منذ أن تولى نظام الملك الوزارة.

جديد ويتصدرون لأداء مهمة الطبقة الأيديولوجية العاملة في خدمة الدولة السلجوقية الجديدة. ولا شك أن الوجه الأبرز والأغنى في هذا الإحياء الأشعري هو الغزالي الذي لن نتردد في أن نصفه، بحسب المصطلحات اللالاندية، بأنه بطل الانتفاضة الأخيرة للعقل المكوِّن Raison Constituante في الحضارة العربية الإسلامية قبل أن يخيم ليل العقل المكوَّن Raison Constituée في العهدين المملوكي والعثماني.

قد يقال ههنا إن الغزالي هو من يتحمل تبعة موت الفلسفة. ولكننا رأينا أن وفاتها كانت، قبل «ضربته القاضية»، بنصف قرن على الأقل. ولئن بدا وكأنه يقتل القتيل، فإنما ليتاح له ـ على أرجح التقدير أن ينفذ مناورة. فالفلسفة التي طرد شبحها من الباب أعاد إدخالها من نافذة المنطق، ثم من طاقة التصوف في زمن لاحق. وهذا ما تنبه له القاضي أبو بكر ابن العربي عندما قال فيه قولته الشهيرة: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج فما قدر»[١٠٣]. ولهذا فإن ابن تيمية، على اعترافه له بـ «فرط ذكائه وتألهه»، يكيل له الصفعات الواحدة تلو الأخرى بصورة مطردة في كل كتاب من كتبه، وفي مناسبة وغير مناسبة.

ولئن تكن جريرة الغزالي الكبرى في نظر مجدد الحنبلية في مفصل القرن السابع/الثامن أنه «أول من خلط المنطق بأصول المسلمين»، فإن جريرته الثانية أنه كان متكلماً. والكلام رديف

---

(١٠٣) نقلاً عن ابن تيمية في: نقض المنطق، مصدر آنف الذكر، ص ٥٦.

للفلسفة، بل نائبها في حال غيابها. ومع تحوير لقولة مشهورة لفوكو نستطيع أن نقول: **الكلام هو فلسفة ثقافة بلا فلسفة**. فمنذ نفي الفلسفة من المدينة العربية الإسلامية غدا الكلام، بفضل الغزالي في المقام الأول، هو معقلها. ومن هنا فإن **التطهير الأيديولوجي** للفلسفة في القرن الخامس تحول في القرنين السابع والثامن إلى حملة لا تقل شراسة لاستئصال جذور الكلام. فهذا العلم الذي كانت أنيطت به في القرون الأولى مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتثبيت مواقعها، وكان مع الفقه مثالاً لعلم إسلامي خالص، أمسى في القرون اللاحقة جرثومة الزندقة. فقد كان ابن تيمية يحلو له أن يردد قول القائل: «من طلب العلم بالكلام تزندق»[١٠٤]. وقد تصدى من بعده السيوطي لما أسماه هو بنفسه مهمة «تحريمه»، هو والمنطق سواء بسواء. والكتاب الذي صنفه في «**صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**» ـ وهو بحد ذاته عنوان دال ـ حافل بمئات الشواهد على الحصار الأيديولوجي الذي ضرب في القرن الثامن حول الكلام كما لو حول وباء طاعون. فمن «نصوص الأئمة في تحريم الكلام» ـ كما يقول عنوان أحد فصول الكتاب ـ نص لأحمد بن حنبل يقول فيه: «علماء أهل الكلام زنادقة». ونص لأبي حنيفة عندما سأله سائل: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة». ونص للقاضي أبي

---

(١٠٤) المصدرنفسه، ص ٥٤.

يوسف، صاحب كتاب «**الخراج**»: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم». ونص بالغ العنف للشافعي يقول فيه: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[١٠٥].

وليس يندر أن تكون بعض هذه النصوص ـ أو كثرة منها ـ موضوعة، إسقاطاً على أئمة الماضي لأحكام أهل الحاضر. ودليلنا على ذلك النص التالي: «قال أبو الحسن بن مهدي: حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام حدثنا حرملة فقال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس. أورد النص من هذا الطريق قاضي المسلمين الحافظ عز الدين عبد العزيز بن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في تذكرته. وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع»[١٠٦]. فالمأمون لم يبدأ خلافته في بغداد إلا سنة ٢٠٤، ولم يظهر القول بخلق القرآن إلا سنة ٢١٢. بل إنه، إزاء المعارضة التي اصطدم بها، ترك الأمر ولم يعد إليه إلا سنة ٢١٨. والنصوص التاريخية في ذلك قاطعة، سواء منها ما كان عائداً إلى الطبري أو

---

(١٠٥) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٦٥. وكذلك ص ١٠٠ و١٧٧.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

المسعودي أو اليعقوبي أو الكتبي. ويلخص السيوطي الحديث بنفسه فيقول: «في سنة اثنتي عشرة [ومائتين] أظهر المأمون القول بخلق القرآن مضافاً إلى تفضيل عليّ على أبي بكر وعمر، فاشمأزت النفوس منه، وكاد البلد يفتن، ولم يلتئم له من ذلك ما أراد، فكف عنه إلى سنة ثمان عشرة»[١٠٧]. فكيف يتاح للإمام الشافعي أن يعلق على فتنة خلق القرآن، وأن يرجع السبب فيها إلى ميل الناس عن لسان العرب إلى لسان اليونان، وأن يلقي تبعة الأمر فيها على منطق أرسطاليس، إذا كان هو نفسه قد توفي قبل الفتنة الأولى بثماني سنوات وقبل الفتنة الثانية بأربع عشرة سنة، ما دام توفي عام ٢٠٤ ـ وهو نفس العام الذي تولى فيه المأمون الخلافة رسمياً ـ بعيداً عن بغداد، وتحديداً في مصر التي قضى فيها السنوات الخمس الأخيرة من حياته من عام ١٩٩ إلى عام ٢٠٤؟

والواقع أن هذه المغالطة التاريخية ليست من قبل الصدفة: فقد أملتها، على حساب الحقيقة التاريخية، رغبة مسبقة في المماهاة بين المتكلمين والفلاسفة، وبالتالي بين علم أساسي من علوم الملة وبين علوم الأوائل «الدخيلة»، بما يعني ضمنياً إنكار عروبته وإسلاميته معاً. وقد أورد السيوطي نصاً عن الحافظ أبي عمر بن عبد البر المالكي (ت ٤٦٣) في كتابه «**بيان العلم**» يصنف المتكلمين بلا مواربة في عداد «أهل الأهواء والبدع والتنجيم»، ويضع في مقدمتهم الأشاعرة بالتسمية، ويقيم عليهم الحدّ بما فيه الاستتابة: «أجمع

(١٠٧) **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٠٨.

أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ. . وأهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام. فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري. ولا تقبل له شهادة في الإسلام، ويهجرون، ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»[١٠٨]. وهذه العقوبة تهون على كل حال بالمقارنة مع تلك التي كان الحافظ الإمام أبو بكر الآجري (ت ٣٦٠) توعد بها المتكلمين قبل تطور الأشعرية: «ينبغي لكل من تمسك بالسنة أن يهجر جميع أهل الأهواء من الخوارج والقدرية والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضية والناصبة؛ وكل من نسبه أئمة المسلمين إلى أنه مبتدع بدعة ضلالة ينبغي أن لا يكلمه ولا يسلم عليه ولا يجالسه ولا يصلي خلفه ولا يزوج ولا يتزوج إليه، ولا يشارك ولا يعامل ولا يناظر ولا يجادل، بل يذل بالهوان له، وإذا لقيته في طريق أخذت في غيره إن أمكنك. . . وينبغي لإمام المسلمين ولأمرائه في كل بلد، إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء، ممن قد أظهره، أن يعاقبه العقوبة الشديدة، فمن استحق منهم أن يقتله قتله، ومن استحق أن يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك، كما جلد عمر بن الخطاب صبيغاً ونفاه وحرمه عطاءه وأمر الناس بهجرته، وحرق علي بن أبي طالب الزنادقة وقال:

لما سمعت القول قولاً منكرا أجّجت ناري ودعوت قنبرا

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة في القدرية: أن

---

(١٠٨) صون المنطق والكلام، ص ١٨٧.

استتبهم فإن تابوا وإلا فاضرب أعناقهم. وضرب هشام بن عبد الملك عنق غيلان وصلبه، ولم تزل الأمراء بعدهم في كل زمان يعاقبون أهل الأهواء على حسب ما يرون ولا ينكره العلماء»(١٠٩).

إن اجتثاث شأفة الفرق الكلامية على هذا النحو العنيف بدعوى اندراجها في عداد «أهل الأهواء والبدع»، يطعن في أطروحة غولدزيهر حول «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» بكلا شقيها.

فرغم أن علم الكلام ليس من «علوم الأوائل»، بل هو من «العلوم الشرعية النقلية» «المختصة بالملة الإسلامية وأهلها»، ورغم أن علم الكلام هو بالتعريف علم «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»(١١٠)، فقد جرى تحريمه وتجريمه حتى بأقوى مما جُرِّمت به «علوم الأوائل».

ورغم أن غالبية الفرق الكلامية، مثل القدرية والجهمية والمرجئة والمعتزلة والأشعرية، هي أصلاً من فرق أهل السنة، فقد جرى استئصالها بأعنف بما لا يقاس مما استؤصلت به فرق أصحاب علوم الأوائل، بما فيها الفلسفة التي تُركت تموت بقطع العشب تحت قدميها(١١١). ففي حالة الكلام، كما في حالة التصوف، فإن

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢ـ ١٧٣.

(١١٠) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٢ و٥٠٧.

(١١١) لا ننسَ أن علماً آخر من «العلوم الحادثة في الملة»، حسب التعبير الخلدوني دوماً، قد تعرض للاضطهاد ومحاولات الخنق: ألا هو التصوف. فبدءاً =

ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية هو أن شطراً من أهل السنة قد شُدِّد عليه النكير من قبل شطر آخر من أهل السنة. ونظير هذا الانقسام يطالعنا في الموقف من الفلسفة وعلوم الأوائل. فقد وجد بين «أهل السنة القدماء» من يحتضن هذه العلوم كما وجد بينهم من يضرى عليها ويطلب وأدها[١١٢]. وبدلاً من صب «أهل السنة القدماء» في كتلة صخرية صماء واحدة والمماهاة بلا أي حذر نقدي بينهم في جملتهم وبين الشق الذي تصدى منهم لمحاربة الكلام، فضلاً عن الفلسفة، فإننا نستطيع أن نتدارك هذا التعميم وأن نحدث تمييزاً في المصطلحات، فنتحدث لا عن «أهل السنة القدماء»، ولا حتى عن «أهل السنة والجماعة»، بل حصراً عن «أهل الحديث والجماعة» بوصفهم الفرقة الوحيدة من الفرق الإسلامية التي مضت بتقنين العقيدة القويمة Orthodoxisation إلى آخر الشوط، فقيدت النص بالنص، وألغت حتى الهامش الضيق المتروك

= بالحارث المحاسبي الذي قاطع الناس جنازته لغضبة ابن حنبل عليه ويمحنة المتصوفة التي استثارها غلام خليل، ومروراً بالحلاج المصلوب والسهروردي المقتول، وانتهاء بحملة ابن الجوزي على أهل المخرقة في «**تلبيس إبليس**» وبحملة ابن تيمية على ابن عربي وسائر «الاتحاديين»، فإن محاولات طرد التصوف من المدينة الإسلامية من جانب القيِّمين على العقيدة القويمة لم تتوقف قط. وقد وجدت هذه المحاولات وريثاً لها في ثقافتنا المعاصرة في شخص الجابري الذي أنكر، تحت اسم العرفان والغنوص، انتماء التصوف إلى نظام العقل العربي.

(١١٢) وجد لدى أهل التشيع أيضاً من يقف هذا الموقف السلبي من الفلسفة وعلوم الأوائل.

للعقل في الاجتهاد على النص.

وبالفعل، ما الخلاف الكبير بين أهل الكلام وأهل الحديث؟ إنه الخلاف على المرجعيات. فالكلام تعريفاً هو العلم بكلام الله، أي بالقرآن. وأداة هذا العلم عند المتكلمين، على مختلف شيعهم، بمن فيهم الأشاعرة منهم، هي العقل. المرجعية قرآنية والأداة عقلية: تلك هي الإبستميه الكلامية. أما المحدثون فمرجعيتهم الأبستمولوجية الحديث، وأداتهم النص. ولسان حالهم يقول بلسان أبي سعد الرازي (ت ٤٤٧)، كبير محدثي عصره: «من لم يكتب الحديث لم يتغرغر بحلاوة الإسلام». وقد يكون خير من لخص الخلاف على المرجعيات بين المتكلمين والمحدثين هو ابن السمعاني (ت ٤٨٩) في كتابه **«الانتصار لأهل الحديث»**. قال: «إعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول. وأما أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع... وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم»(١١٣).

وفي الواقع، إن يكن في الثقافة العربية الإسلامية من أقال العقل وألزمه الاستقالة فما هم، كما يقول مؤلف **«نقد العقل العربي»**، ابن سينا و «ظلاميته المشرقية القاتلة»، ولا متابعو الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة من أشباه إخوان الصفاء، ولا

(١١٣) صون المنطق والكلام، ص ٢٣٥ـ ٢٣٦.

المتصوفة، ولا على الأخص الغزالي المتهم بأنه مؤسس أزمة العقل في الإسلام و «مهرمسه»[١١٤]، بل هم، منهجياً وأبستمولوجياً ـ وليس فقط أيديولوجياً ـ المحدثون، وبكيفية خاصة المتأخرون منهم، الذين يقول ابن السمعاني بلسانهم: «إن السلف من الصحابة والتابعين لم يشتغلوا بإيراد دلائل العقل والرجوع إليه في علم الدين، وعدوا هذا النمط من الكلام بدعة... وزجروا عنه غاية الزجر.. فبماذا يحتاج [المسلم] إلى الرجوع إلى دلائل العقل وقضاياها، والله أغناه عنه بفضله، وجعل له المندوحة عنه... وهل زاغ من زاغ، وهلك من هلك، وألحد من ألحد إلا بالرجوع إلى الخواطر والمعقولات واتباع الآراء في قديم الدهر وحديثه... وهل كانت الزندقة والإلحاد وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر؟ ولو أنهم أعرضوا عن ذلك، وسلكوا طريق الاتباع، ما أداهم إلى شيء منها. فما من هالك في العالم إلا وبدء هلاكه من النظر، وما من ناجٍ في الدين سالك سبيل الحق إلا وبدء نجاته عن حسن الاتباع... وهل رأى أحد متكلماً أداه نظره وكلامه إلى تقوى في الدين أو ورع في المعاملات... أو إمساك عن حرام... تراهم أبداً منهمكين في كل فاحشة، متلبسين

(١١٤) أنظر قول محمد عابد الجابري: «الحق أن الغزالي تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية. وإذا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة فلا شك أنه استقى أطروحات «العقل المستقيل» من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها، وبكيفية أخص من أمثال البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم. وهذه أمثلة على مدى توغل الغزالي في أعماق الهرمسية وهو يؤسس الأزمة في العقل العربي» (**تكوين العقل العربي**، ص ٢٨٦).

بكل قاذورة، لا يرعوون من قبيح ولا يرتدعون عن باطل إلا من عصمه الله. فلئن دلهم النظر على اليقين وحقيقة التوحيد، فبئس ثمرة اليقين هذا، وتعساً لتوحيد أداهم إلى مثل هذه الأشياء، وأوردهم هذه المتالف في الدين»[١١٥].

إن وحدة المصير التي جمعت على هذا النحو بين الفلسفة والكلام، بوصفه «علم التوحيد بأدلة العقول»، لا تدع مجالاً للشك في أن المسألة ـ لنكرر القول ـ لا تتصل بـ «علوم الأوائل» بما هي علوم «دخيلة»، ولا بـ «موقف أهل السنة» بما هم أهل سنة، وبجماعهم. فالعداء المشترك الذي قوبل به الفلسفة والكلام ـ وإلى حد ما التصوف ـ، وعلى الأخص في إسلام القرون المتأخرة، يرغمنا على البحث عن تعليل آخر قدمت لنا مسيحية القرون الأولى موازيه التاريخي. فمرد الأمر هنا وهناك إلى تقنين العقيدة القويمة وإلى ما تتأدى إليه هيمنتها من تسطيح وتسوية لتضاريس الاختلاف بمدحلة الفكر الأوحد. فالكلام، كالفلسفة، تشغيل للعقل. والعقل لا يشتغل إلا إذا اختلف. وحتى إذا طلب الوحدة فإنما من خلال حقه في أن يكون مختلفاً وفي أن يعيد بناء الوحدة حول اختلافه بالذات. وعلى الطريق إلى تقنين العقيدة القويمة وصبّها في القالب الجلمودي لـ «قوانين الإيمان» و «بيانات الاعتقاد»، كانت **مدرسة الرأي** هي التي تعرضت، في الثقافة العربية الإسلامية، للاضطهاد والاستئصال حتى قبل أن يتطور علم الكلام. وقد حشد الإمام

---

(١١٥) صون المنطق والكلام، ص ٢٠٩ ـ ٢٢٧.

الحافظ أبو بكر البغدادي (ت ٤٦٣) في كتابه «**شرف أصحاب الحديث**» طائفة من أقوال «أئمة السلف» في هجاء الرأي. فقد أخرج عن سفيان الثوري: «إنما الدين بالآثار، ليس الدين بالرأي»، وعن الأوزاعي: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه بالقول»، وعن يزيد بن زريع: «أصحاب الرأي أعداء السنة، ولو أن صاحب الرأي شغل بما ينفعه من العلوم وطلب سنن رسول رب العالمين، واقتفى آثار الفقهاء والمحدثين لوجد في ذلك ما يغنيه عما سواه، واقتفى بالأثر عن رأيه الذي رآه»[١١٦]. هذه الحرب المبكرة على مدرسة الرأي من مدارس الفقه

(١١٦) نقلاً عن السيوطي، المصدر السابق، ص ١٩٣ـ ١٩٤. والواقع أن الخطيب البغدادي هو من ضمّن كتابه الشهير، «**تاريخ بغداد**»، تصفية مرعبة لحساب أبي حنيفة بوصفه مؤسس مدرسة الرأي في الفقه. وهذه بعض نماذج من أهجيته التي يعز مثيلها في أدبيات السجال والمناظرة: «قال مالك [بن أنس]: ما ولد في الإسلام مولود أضرّ على أهل الإسلام من أبي حنيفة... وعن عبد الرحمن بن مهدي: ما أعلم في الإسلام فتنة بعد فتنة الدجال أعظم من رأي أبي حنيفة... وعن شريك بن عبد الله: لأن يكون في كل حي من الأحياء خمّار خير من أن يكون فيه رجل من أصحاب أبي حنيفة... وعن الأوزاعي: عمد أبو حنيفة إلى عرى الإسلام فنقضها عروة عروة... وعن الوليد بن مسلم: قال لي مالك بن أنس: أيتكلم برأي أبي حنيفة عندكم؟ قلت: نعم. قال: ما ينبغي لبلدكم أن تسكن... وعن عبد الله بن المبارك: من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحلّ ما حرّم الله وحرّم ما أحلّ الله... وعن ابن المبارك: الذي وضع كتاب الحيل أشرّ من الشيطان... وعن خاقان المؤذن: ما وضعه إلا إبليس... وعن وكيع بن الجراح: ذكروا أبا حنيفة في مجلس سفيان فقال: كان يقال: عوذوا بالله من شر النبطي إذا استعرب... وعن يزيد بن هارون: ما رأيت قوماً أشبه =

هي التي تتابعت، وفق المنطق عينه وللأسباب والأهداف عينها، في الحرب اللاحقة على الكلام والفلسفة. فمدرسة الرأي كانت تمثل، في إطار حضارة مركزية، أحد مواقف الحرية الممكنة إزاء النص، على حين أن العبودية التامة للنص/ المركز هي نقطة الانطلاق ونقطة الوصول لحراس العقيدة القويمة المقننة المجمع عليها جماعياً. وابن السمعاني هو أيضاً من يقدم لنا صياغة ممتازة لما يمكن أن نسميه هنا بالأورثوذكسية الإسلامية التي ناب فيها المحدثون ـ بالتضامن مع غالبية من الفقهاء ـ مناب الأساقفة في الأورثوذكسية المسيحية. يقول مؤلف كتاب «**الانتصار لأهل الحديث**»: «مما يدل على أن أهل الحديث هم على حق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، **وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد**، يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، **قولهم في ذلك واحد، وفعلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما وإن قل. بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم، وجدته**

= بالنصارى من أصحاب أبي حنيفة... وعن أحمد بن حنبل: ما قول أبي حنيفة والبعر عندي إلا سواء... وعن عبد الصمد بن حسان: لما مات أبو حنيفة قال لي سفيان الثوري: اذهب إلى إبراهيم بن طهمان فبشره أن فتّان هذه الأمة قد مات... إلخ». (أبو بكر الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد** ـ طبعة دار الكتب العلمية المصورة، بيروت، بلا تاريخ، الجزء الثالث عشر، ص ٤١٣ـ ٤٥٣).

وكأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد. فهل على الحق دليل أبين من هذا؟ وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين وشيعاً وأحزاباً، لا تكاد تجد منهم اثنين على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضاً، بل يترقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه والرجل أخاه والجار جاره... وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف. وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف»(١١٧).

وكما في كل أورثوذكسية أو عقيدة قويمة، فإن رجحان الكفة ـ بله الهيمنة بلا منازع ـ يحدده **تضامن السوسيولوجيا مع الأبستمولوجيا**. ولئن يكن تنصر الدولة في عهد قسطنطين هو ما ضمن الانتصار للأورثوذكسية المسيحية، فإن يد السلطة لم تكن بعيدة عن هيمنة العقيدة القويمة في الثقافة العربية الإسلامية. وما ذلك فقط بسبب الاضطهاد المباشر الذي تعرض له خصوم العقيدة القويمة المقننة على نحو ما حدث للمعتزلة في عهد المتوكل أو للأشاعرة في عهد الكندري وزير طغرلبك(١١٨)، بل أيضاً وأساساً

---

(١١٧) **صون المنطق والكلام**، ص ٢١٩ـ ٢٢٠. والتسويد منا.

(١١٨) يمكن أن يقال هنا إن ابن حنبل تعرض هو نفسه للمحنة في زمن المأمون، مثلما سيتعرض ابن تيمية لمحنة مماثلة في زمن الملك الناصر. ولكن هاتين المحنتين ستبقيان فرديتين شخصيتين ولن تطالا جملة رجال المدرسة. بل إن محنة ابن حنبل ستوظف بمنتهى البراعة «الإعلامية» من جانب رجال المدرسة في إعلاء شأن المدرسة وكسب التعاطف الجماهيري معها.

لأن منطق العقيدة القويمة هو منطق سلطوي. فقد وجدنا ابن حنبل يعلمنا في «عقيدته» عدم جواز الخروج «على الأمراء بالسيف وإن جاروا» ويوصي بـ «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور»[١١٩]. وكذلك وجدنا الاعتقاد القادري، الذي كان حنابلة بغداد وراء إملائه، يؤكد على أن «الصبر من الإيمان» ولا يجيز تكفير الحكام وإن فسقوا، ويرهن علم الدين بالنصيحة ـ بعد الله وكتابه ورسوله ـ «لأئمة المسلمين وعامتهم». وباستثناء الاستثناء الذي يمثله ابن تيمية، فإن أحداً من حراس العقيدة القويمة لم يخرج قط على قاعدة عدم شرعية الخروج على الإمام براً كان أو فاجراً، وعلى السلطان عادلاً كان أو جائراً. وهذا الموقف الموجب، أو على كل حال غير السالب، من السلطة، حمى أهل الحديث من المواجهات العالية الكلفة مع السلطة، وحال، حتى في حال وقوعها كما في محنة ابن حنبل، دون «تصعيدها». وهذا ما وفر على أهل الحديث أن يهدروا في المواجهة مع السلطة القوى التي هدرتها الفرق الإسلامية الأخرى.

على أن منطق السلطة في العقيدة القويمة لا يقتصر على هذا الجانب الزمني. فهناك أيضاً الجانب الروحي. فمنطق العقيدة القويمة هو منطق سلطة بالمعنى الروحي للكلمة. وفي حالة المحدثين، فإن هذه السلطة تتماهى والسلطة النبوية. فعلى حين أن سائر الفرق تصدر عن اجتهاد شخصي، سواء في شكل رأي أو

---

(١١٩) من «عقيدة» ابن حنبل كما يرويها عنه صاحبه الحسن بن إسماعيل الربعي.

قياس، فإن أهل الحديث يصدرون عن سنة النبي مباشرة. فهم إذن بين سائر الفرق **أصحاب امتياز**، وهم له واعون وبه يدلّون. يقول أبو القاسم اللالكائي (ت ٤١٨) في كتابه «**أصول السنة**»: «هذا دين أخذ أوله عن رسول الله مشافهة لم يشُبْها لبس ولا شبهة، ثم نقلها العدول عن العدول من غير تحامل ولا ميل، ثم الكافة عن الكافة، والضافة عن الضافة، والجماعة عن الجماعة؛ أخذ كف بكف، وتمسك خلف بسلف، كالحروف يتلو بعضها بعضاً، ويتسق أخراها على أولاها رصفاً ونظماً. فهؤلاء الذين تمهدت بنقلهم الشريعة، وانحفظت بهم أصول السنة، **فوجبت لهم بذلك المنة على جميع الأمة**، والدعوة لهم من الله بالمعونة، فهم حملة علمه ونقلة دينه... ثم كل من اعتقد مذهباً فإلى صاحب مقالته التي أخذ بها ينتسب، وإلى رأيه يستند، **إلا أصحاب الحديث، فإن صاحب مقالتهم رسول الله (ص)، فهم إليه ينتسبون**، وإلى علمه يستندون، وبه يستدلون، وإليه يفزعون، وبرأيه يقتدون، وبذلك يفتخرون، وعلى أعداء سنته بقربهم منه يصولون. فمن يوازيهم في شرف الذكر، أو يباهيهم في ساحة الفخر وعلو الاسم؟»[١٢٠].

ولا يغيب عنا أن هذه السلطة المعنوية تقوم على ملابسة أو على **مسكوت عنه ابستمولوجي** أساسي. فالمحدثون هم المسؤولون إلى حد كبير عن ظاهرة تضخم الحديث أو «الكذب على النبي» كما يسميها مؤلف «**تدوين السنة**». فاستمرار فريق «أهل الحديث» عبر التاريخ وتوسع صفوفه باطراد إلى حد استئثاره بالغلبة دون سائر

---

(١٢٠) صون المنطق والكلام، ص ١٥٧. والتسويد منا.

الفرق الإسلامية، ارتبطا جوهرياً بتلك الظاهرة. فقد كان من المفروض، على العكس، أن ينتهي دور المحدثين مع تدوين السنة وتصنيف كتب الصحاح والسنن في القرن الثالث على أبعد تقدير. ولكن فتح الباب على مصراعيه أمام الأحاديث الآحاد والضعيفة سمح بتمرير عشرات الآلاف من الأحاديث الموضوعة، فدخلت المدونة الحديثية المتداولة «أحاديثُ نسبت إلى النبي (ص) ليس فيها سنة ولا شريعة ولا عبادة ولا معاملة ولا شيء يفيد المسلمين في دينهم أو دنياهم، وجاءت فيها أحاديث متناقضة، وأحاديث تناقض القرآن وتنسخ أحكامه»[١٢١].

وقد تأدت ظاهرة التضخم هذه إلى ضرب حصار مطبق حول العقل، ففقد حقه في مواجهة «النوازل» والاستجابة للمستجدات، وبات مقيداً في كل حركة من حركاته بمنطق الاقتفاء بالأثر وكراهة البدعة والحذر من الاستحداث، لأن «كل محدثة بدعة، والبدعة ضلالة، والضلالة في النار». ولقد جُرِّد العقل من كل قدرة على المبادرة حتى قيل على لسان سفيان الثوري: «ينبغي للرجل ألا يحك رأسه إلا بأثر». ومنع العقل من النظر حتى من الكوة التي تركها له الشافعي مفتوحة: القياس على مثال سبق. فقد قيل على لسان ابن سيرين: «أول من قاس إبليس». وبكلمة واحدة، أعلنت **لا كفاءة العقل**: «إعلم أن مذهب أهل السنة [لنقرأ مذهب أهل الحديث] أن العقل لا يوجب شيئاً على أحد، ولا يرفع شيئاً عنه، ولا حظ له في تحليل أو تحريم، ولا تحسين ولا تقبيح، ولو لم يرد السمع ما

(١٢١) إبراهيم فوزي: **تدوين السنة**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٤.

أوجب على أحد شيء، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب»[١٢٢].

ولا نستطيع أن نختم بدون الإشارة إلى أن المنطق السلطوي للعقيدة القويمة قد وجد مرتكزاً مكيناً له في حديث الفرقة الناجية. فاحتكار تمثيل العقيدة القويمة على الأرض لا بد أن يوازيه ويكافئه في السماء احتكار الخلاص الأخروي. وحديث الفرقة الناجية يكرس هذا التطابق. فهو يهلك اثنتين وسبعين فرقة لينجي في مقابلها فرقة واحدة. ولا شك أن الأشاعرة، كآخر فرقة كلامية رأت النور، أسهموا بدورهم في تطوير حديث الفرقة الناجية من خلال التفريق الشهير بين الفرق، الذي حاوله إمامهم في النصف الأول من القرن الرابع عبد القاهر البغدادي. ولكن لئن يكن البغدادي شمل في عداد الفرقة الناجية «ثمانية أصناف» يمثلون جماع «أهل السنة والجماعة»[١٢٣]، فإن أهل العقيدة القويمة من المحدثين كانوا أبرع وأشد تماسك منطق منه عندما حصروا الفرقة الناجية بفرقة واحدة هي فرقة أهل الحديث. فالجنة لا تتسع إلا لفرقة واحدة، والفرقة الناجية إما أن تكون واحدة أو لا تكون. فحديث الفرقة الناجية هو نقيض منطقي لأية تعددية، كائناً ما كان مضمونها. ولئن لم يحكم البغدادي الأشعري إغلاق الدائرة، فإنه سيطرد هو وفرقته من نفس

---

(١٢٢) صون المنطق والكلام، ص ٢٣١.

(١٢٣) هذه الأصناف هي في تعداد البغدادي، وحسب ترتيبه: ١ـ الأشاعرة أنفسهم، ٢ـ أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث، ٣ـ المحدثون، ٤ـ البيانيون، ٥ـ القراء القرآنيون، ٦ـ الزهاد الصوفية، ٧ـ المرابطون في الثغور، ٨ـ «عامة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة» (الفرق بين الفرق، طبعة دار الآفاق المصورة، ص ٣٠٠ـ ٣٠٣).

المنفذ الذي تركه مفتوحاً فيها. فالمنطق المباطن لحديث الفرقة الناجية يستتبع تصفية للتصفية وصولاً إلى الأحدية التي لا تقبل أية شراكة[١٢٤]. ونظراً إلى أن جميع فرق «المبتدعين» تريد التسلل إلى داخل حَرَم العقيدة القويمة، فلا بد من تقييد القيود بقيود وجعل المدخل إليها أصعب ولوجاً من سم الخياط على الجمل. وهذا ليس متاحاً حتى للفرقة الناجية إلا بقضاء إلهي. هكذا، وكما يقول مؤلف **«الانتصار لأهل الحديث»**، «إن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار»، وهذا دون سائر فرق المبتدعة. فهؤلاء «طلبوا الدين لا بطريقة لأنهم رجعوا إلى معقولهم». أما أهل الحديث والآثار فـ «أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن». فعندهم أن «أصل الدين هو الاتباع» و «طريق الدين هو السمع والأثر». على حين أن «طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم في الشرع ومنهي عنه»، هذا إذا لم تكن «دلائل العقل... ضلة من الرأي وخدعة من الشيطان»[١٢٥].

---

(١٢٤) عرفت العقيدة القويمة المسيحية نمطاً مشابهاً من التصفيات، وإن تكن انطلقت، كعدد رمزي، من الرقم ١٠٠، لا من الرقم ٧٢ كما في العقيدة القويمة الإسلامية. أنظر في ذلك على سبيل المثال **«كتاب الهرطقات»** ليوحنا الدمشقي الذي أحصى مئة هرطقة كان آخرها، في نظره، الإسلام نفسه. ولا يستبعد على كل حال أن يكون التقليد الذي سار عليه يوحنا الدمشقي هو الذي انتقل من اليونانية إلى العربية تحت اسم «الملل والنحل» الذي ألف فيه كثرة من المتكلمين ومن مؤرخي الفرق في الإسلام.

(١٢٥) **صون المنطق والكلام**، ص ٢٠٠ـ ٢٠٧.

الفلسفة وجدلية التقدم والتأخر

لندع الآن المسار الخاص لكل من العالمين المسيحي والإسلامي، ولنطرح سؤال التاريخ الكبير، وهو في حالتنا سؤال التاريخ المقارن.

ماذا حدث في هذا التاريخ؟

العالم المسيحي، بعد انحطاط دام ألف سنة، بدأ يتقدم.

والعالم الإسلامي، بعد تقدم خمسة قرون، طفق يتراجع.

العالم المسيحي انتهى إلى ما بدأ منه العالم الإسلامي.

والعالم الإسلامي انتهى إلى ما بدأ منه العالم المسيحي.

وبدون أن ندعي أي حصر لعوامل جدلية التقدم والتأخر هذه، فإننا نعتقد أن الموقف من الفلسفة، أي من مسألة العقل في خاتمة المطاف، هو من العوامل التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار.

فالتقدم، وبالتالي التأخر، هو أيضاً، وربما أساساً، مسألة عقل ومسألة عقليات.

ولئن يكن العالم المسيحي غرق في ظلام الشطر الأول من القرون الوسطى فلسنا نستطيع أن نستبعد، من شبكة السببيات، طرد الفلسفة، وحتى اللاهوت، خارج المدينة المسيحية.

ولئن يكن العالم الإسلامي خرق التحقيب التقليدي للقرون الوسطى وعرف في القرون الخمسة الأولى عصراً ذهبياً مشرقاً فلسنا نستطيع أن نستبعد، من شبكة السببيات أيضاً، إفساح مكان واسع للفلسفة، كما لعلم الكلام، في المدينة الإسلامية.

هناك **قطيعة مع العقل**، وحتى مع العقل الديني.

وهنا **اتصالية مع العقل**، بما فيه العقل الديني.

ثم كان بعد ذلك الانقلاب الكبير في التاريخ، كما في الجغرافية.

العالم المسيحي، الذي انحسر غرباً مع سقوط القسطنطينية، أقلع باتجاه التقدم بعد أن كان فتح أسواره ابتداء من القرن الثاني عشر أمام اللاهوت ثم أمام الفلسفة.

والعالم الإسلامي، الذي انحسر شرقاً مع سقوط الأندلس، ألقى مرساته في مستنقع التخلف بعد أن كان طرد خارج أسواره الفلسفة أولاً ثم علم الكلام[١٢٦].

والمفارقة أن هذا الانقلاب في الأدوار جاء، في مرحلة أولى على الأقل، نتيجة للاتصال بين الممثلين التاريخيين.

فالعالم الإسلامي، الذي تخلى عن الفلسفة، أسلم وديعتها للعالم المسيحي.

---

(١٢٦) إنصافاً للحقيقة التاريخية يجب أن نذكر أن إغلاق العالم الإسلامي الأسوار على نفسه جاء أيضاً تحت ضغط جائحتين مدمرتين للحضارة: الغزو الصليبي والغزو المغولي.

والعالم المسيحي، الذي كان طرد الفلسفة اليونانية طرداً عنيفاً، عاود اكتشافها عن طريق الفلسفة العربية الإسلامية.

وعلى حين انغلقت قلعة العقيدة القويمة على نفسها بعد طرد الفلسفة والكلام خارج أسوار المدينة الإسلامية، راحت قلعة العقيدة القويمة بعد استدخال الفلسفة إلى داخل المدينة المسيحية تهدم أسوارها الواحد تلو الآخر.

وعلى حين هيمن في العالم الإسلامي منطق الفرقة الناجية الإفقاري والنافي للتعددية، راح الفكر الأوحد في العالم المسيحي يتنوع ويختلف ويغتني من جراء معاودة العقل اشتغاله لاهوتياً أولاً، ثم فلسفياً.

وعلى حين تقلص إسلام العالم الإسلامي من إسلام فلاسفة ومتكلمين ومتصوفين (بل شعراء ونحاة أيضاً) إلى محض إسلام فقهاء ومحدثين، عادت مسيحية العالم المسيحي تجاوز كونها محض مسيحية أساقفة لكي تصير أيضاً، رغم معارضة ديوان التفتيش القيِّم على العقيدة القويمة، مسيحية لاهوتيين ومتصوفين ومتفلسفين.

ومع اللوثرية، التي كانت المؤشر الأول على إقلاعة الحداثة، تصدعت وتفتتت الكتلة الجلمودية للعقيدة القويمة المسيحية، وكانت الثورة اللاهوتية التي **حررت النص من النص**.

وأعقبتها، مع حركة التنوير، الثورة الفلسفية التي **حررت العقل من النص**.

ومنذئذ افترقت جذرياً مصائر العالم المسيحي في غرب

المتوسط وشماله عن مصائر العالم الإسلامي في شرق المتوسط وجنوبه. وانتفت كل الوجوه الممكنة للمقارنة.

بل بدءاً من القرن التاسع عشر كف العالم المسيحي في الغرب الأوروبي، بقدر أو بآخر، عن أن يكون مسيحياً.

فبموازاة الثورة الصناعية والثورة الجنسية شهد الغرب الأوروبي ثورة نزع للمسيحية Dechristianisation.

ففي كل مكان من أوروبا الغربية، وعلى تفاوت في الزمن بين بلد وآخر بمقدار قرن كامل في بعض الحالات، نابت في أوروبا الأيديولوجيا مناب الدين ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر(١٢٧).

وفي الربع الأخير من قرننا العشرين دخلت أوروبا في طور جديد، هو طور نزع الأيديولوجيا Désidéologisation.

وبالمقابل فإن العالم العربي الإسلامي عرف ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين - ومن جراء الاحتكاك بالغرب في حركة موازية ومعاكسة الاتجاه معاً لاحتكاك الغرب نفسه به في الشطر الثاني من القرون الوسطى - سيرورتين تاريخيتين مميِّزتين: **النهضة ثم الثورة**.

---

(١٢٧) أنظر حول سيرورة نزع المسيحية في أوروبا الغربية وظاهرة «موت الدين ومولد الأيديولوجيا» كتاب عمانويل تود الممتاز: **اختراع أوروبا** L'Invention de L'Europe، منشورات لوسوي، باريس ١٩٩٠ و١٩٩٦. وانظر عرضنا لهذا الكتاب في مجلة «أبواب»، العدد ١٢، ربيع ١٩٩٧.

وقد كان من المفترض بكلتا هاتين السيرورتين أن تفكا أسر العقل العربي الإسلامي وأن تردا إليه قدرته الذاتية على الاشتغال بعد طول إقالة واستقالة في ظل هيمنة النزعة النصية الصارمة للعقيدة القويمة المقننة.

بيد أن عصر النهضة لم يحرز في مهمته التحريرية هذه إلا نصف نجاح، وذلك أن العقل النهضوي نفسه وقع أسير ملابسة خطيرة: فقد كان عليه، في مواجهة الذات، أن يكون **نقدياً**، وفي مواجهة الغرب، أن يكون **دفاعياً** Apologétique؛ الشيء الذي قضى عليه بشلل الفاعلية، إذ كان بدفاعه يلغي نقده، مثله في ذلك مثل من ينفي باليسرى ما يثبته باليمنى.

وبالمقابل فإن عصر الثورة قد أخفق إخفاقاً تاماً: فقد أراد أن ينتقل إلى الأيديولوجيا بدون المرور بثورة فلسفية، ولا حتى بثورة لاهوتية. وإذ شاء العقل الثوري على هذا النحو أن يحرق المراحل، فإنه لم يفلح إلا في حرق نفسه.

وفي مسألة العقل لا يمكن أن تحرق المراحل، وإن كان في الإمكان اختصارها وضغطها زمنياً على ضوء التجربة التاريخية للسابقين في مضمار الإقلاع الحضاري.

ومن وجهة نظر مرحلية فإن مهمة ثورة لاهوتية لا تزال مطروحة على جدول أعمال العقل العربي، وهي ثورة يزيد ضرورتها إلحاحاً ما يشهده العالم العربي اليوم من «صحوة» أو «ردة» لما يسمى بالأصولية التي هي في الواقع محض مرادف **لتسييس العقيدة القويمة**.

وعندما نقول: ثورة لاهوتية، فإننا نعني ثورة على الطريقة اللوثرية تحرر النص من النص وتعيد بناء عقلانيته على ضوء الحاجات الراهنة والمستقبلية للتطور التاريخي.

أما ثورة فلسفية على الطريقة الفولتيرية تحرر العقل من النص، فنعتقد صادقين أنه لم يئن أوانها بعد.

وعلى أي حال فليس لنا أن نتصور فولتيراً عربياً بدون لوثر مسلم.

وفي ظل غياب للاهوت إسلامي فلن ترى النور فلسفة عربية.

وفي سياق ثقافة كالثقافة العربية الراهنة لا يزال الدين يمثل فيها، بالنسبة إلى شرائح سكانية واسعة ـ عامِّية وكذلك خاصِّية ـ كل عقل المجتمع، فإن اشتغال العقل الديني هو شرط لازم لاشتغال العقل بما هو كذلك.

وإذا امتنع العقل الديني ـ وطال امتناعه ـ عن الاشتغال، فلا مناص من أن يقوم العقل الفلسفي مقامه، فيمارس فعاليته، أول ما يمارسها، كعقل لاهوتي.

يرتدي تاريخ الفلسفة، من حيث هو تاريخ نظر العقل في العقل، أهمية استثنائية. فمع تمخض المركزية الاثنية الاوروبية في القرن التاسع عشر بات تاريخ الفلسفة موضوعاً لصراع انتروبولوجي. فالحضارة الاوروبية قرأت نفسها حضارة عقل مطلق واصطنعت على ضوء هذه القراءة النرجسية جغرافية فلسفية وهمية تمحورت على تغريب العقل «اليوناني» وإنكار قدرة العقل «السامي» على ممارسة الفعل الفلسفي.

وقد حاولت الايديولوجيا الاستشراقية ان تضيف إلى ترسانة المركزية الاوروبية حججاً جديدة من خلال تعميم تصور مفاده أن المسيحية كانت للفلسفة مهداً بقدر ما كان الإسلام لها قبراً.

فهل كانت المسيحية صديقة فعلاً للفلسفة التي ما كان الإسلام لها إلا عدواً؟

هذا الكتاب عن مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام ليس تاريخياً محضاً. فهو لا يعيد طرح سؤال مواطَنة الفلسفة ومنفاها في كلتا المدينتين المسيحية والإسلامية إلا ليحاول اقتراح جواب جديد عن إشكالية التقدم والتأخر على ضوء موقف الحضارتين من مسألة العقل.



ISBN 1 85516 523 6

